فصلية ايران والعرب

9

العدد التاسع . السنة الثالثة . صيف ٢٠٠٤





فصلية إيران والعرب

مركز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژيک خاورميانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center for Scientific Research and Middle East Strategic Studies

مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية ـ الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

الأسعار

- لبنان: ٤٥٠٠ ل.ل.
- سوريا: ١٥٠ ل.س.
- الأردن: ٣ دنانير
- العراق: ٧٥ دينارًا
- إيران ١٥٠٠٠ ريال
- البحرين: ٣ دنانير
- السعودية: ١٠ ريال
- عُمان: ٣ ريال
- قطر ٢٠ ريالاً
- الكويت: ٢ دينار
- تونس: ٣ دنانير
- اليمن ١٧٥ ريالاً
- المغرب: ٢٨ درهمًا
- ليبيا ٥ دنانير
- قبرص: ٢ جنيه
- بريطانيا ٢ جنيه

الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولارًا
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولارًا
- اميركا ودول أخــرى: ٥٠ دولاراً
- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت - لبنان

العنـــــــــوان

مكتب بيروت

بئر حسن ـ شارع السفارات ـ بناية شاطئ العاج ـ هاتف: ٠١/٨٣٣٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٣٦٩٨
ص . ب: ٥٦٦٩/١١٣ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

مكتب طهران

بلوار كشاورز، خيابان شهيد نادرى ، شماره٢٠
تلفن: ٨٩٦٤٢٨٢، ٨٩٦٦٧٣٣، ٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . پ: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

المدير المسؤول: فكتور الكِك



العدد التاسع ـ السنة الثالثة ـ صيف ٢٠٠٤

- ترحب ***فصلية إيران والعرب*** بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية ـ العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعًا مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

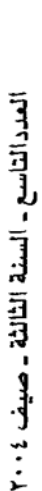
فصلية
ايران والعرب

الهيئة العلمية الاستشارية

المراكز الاستشارية







المحتويات

رأي

دراسات

قراءات

وقائع

ملخصات بالفارسية

فهرس بالإنكليزية



آراء الكتاب تعبر عن وجهات نظرهم

رأي

برنامج ايران النووي في خدمة مسار سلمي متوازن في الشرق الأوسط

يحظى الملف النووي الإيراني والنقاش الدائر حوله باهتمام واسع من جانب وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة في العالم العربي والإسلامي. فلماذا هذا الاهتمام؟ ولماذا هذا الكم الهائل من التحليلات والتوقّعات؟ هل لهذا التوجه الخاص دوافع تتعلق بشكل أو آخر بما تروجه الدوائر السياسية وأجهزة الإعلام الغربية حول المخاطر الاستراتيجية التي يمثل هذا الملف على الأمن والاستقرار الإقليميين؟ هل هناك زوايا أخرى تتعلق بالموقع الذي تحتله ايران في العالمين الإسلامي والعربي، بحيث إن البرنامج النووي الإيراني، بحسب عدد من المراقبين، يشكل قوة وعمقاً استراتيجياً للمشروع النهضوي العربي والإسلامي الذي عانى وما زال يعاني أزمة تاريخية تتعلق بالتخلف التكنولوجي في المجال النووي وما يسببه هذا التخلف من نتائج سلبية على أصعدة عدة، بدءاً بالحالة النفسية المتردية في العالمين الإسلامي والعربي تجاه التفوق الإسرائيلي في هذا المجال، مروراً بالتحديات العلمية المستقبلية التي كانت ولا تزال يراد منها أن تكون حكراً على فئة معينة من دول العالم، وصولاً إلى ما يسمى بالتوازن الاستراتيجي الذي يميل منذ عقود لصالح قوة معادية اسمها إسرائيل.

إذا تدبّرنا الموضوع من هذه الزاوية، يمكن أن نستنتج بأن العالم العربي ينظر إلى الملف النووي الإيراني نظرة إيجابية في المرحلة الراهنة، لأنه يشكل حافزاً مهماً لكي تستعيد الأمة الإسلامية حالتها الطبيعية وآمالها بالنسبة لوجود قوة اقليمية إسلامية تقف إلى جانب العرب في قضاياهم المصيرية. وفي هذا الإطار، فإن السياسة الإسرائيلية حيال الملف النووي الإيراني توحي بأن واضعي السياسة الأمنية الإسرائيلية يدركون تماماً أن الوضع في منطقة الشرق الأوسط في طريقه إلى التغير، لأنه، بحسب تصريحات بعض قادتهم، يفرض عليهم أن يعتادوا التفكير في أن هناك قوة اقليمية تمتلك تكنولوجيا نووية ذاتية يمكنها أن تخلق توازناً استراتيجياً على المدى البعيد. ومع أن القيادة الإيرانية أكدت مراراً وتؤكد في كل مناسبة أن طاقتها النووية ستقتصر

على الأغراض السلمية، فإن الوكالة الدولية للطاقة الذرية يمكنها التحقق والتأكد من هذا التوجه الإيراني من خلال مفتشيها الذين زاروا ويزورون المنشآت الإيرانية.

ترى إسرائيل أن القوة النووية الإيرانية، مع أنها سلمية كما تؤكد القيادة الإيرانية، تشكل تهديداً لأمنها على الصعيد الاستراتيجي، وأن على إيران أن تتخلى عن برنامجها النووي تماماً كما فعلت ليبيا، وبذلك تبقى إسرائيل القوة الإقليمية الوحيدة التي تمتلك تكنولوجيا نووية في المنطقة في العقود اللاحقة. ويشرح افرايم سنيه الذي كان يشغل منصب مساعد وزير الدفاع الإسرائيلي سابقاً، في الفصل العاشر من كتابه، هذه الرؤية الإسرائيلية «كان الردع الإسرائيلي القديم هو الردع نفسه الذي بني في الخمسينات ضد القوة التقليدية الشاملة لكل الجيوش العربية. لقد خشي بن غوريون وواضعو السياسة الأمنية في تلك السنوات من أنه في لحظة معينة، قد يتغلب الكم العربي الذي يزيد عنا في عدد الجنود والدبابات والمدفعية والطائرات على نوعية الجيش الإسرائيلي. لم تكن نسبة القوى في مصلحتنا، وكانت الحدود مكشوفة جداً، والدولة صغيرة المساحة والعدد، بحيث شكل ذلك إغراءً كبيراً لإبادتنا. وفي مقابل ذلك أقامت إسرائيل عاملاً رادعاً. هذا العامل الرادع ارتكز على ألا نقول ما الذي نفعله لردعهم، بل ندع العرب يتكهنون. فهذا التكهن يردعهم. كان هذا الردع ناجعاً خلال الخمس وأربعين سنة الماضية. لقد واصلت إ سرائيل انتهاج سياسة الغموض أيضاً حين نشرت روايات مختلفة، من بينها رواية مردخاي فعنونو، حول ما يجري في مجمع الأبحاث الذرية في ديمونة. واظبنا على عدم قول شيء، وأحسنا صنعاً في ذلك».

ويقترح سنيه، بعد تحذيره الشديد وتقويمه للسياسات الدفاعية الإسرائيلية التقليدية، ردعاً جديداً يسميه «الردع الجديد» الذي يرتكز على أربع طبقات دفاعية: الطبقة الأولى هي الدفاع السلبي، ويقصد بها أجهزة الدفاع الشخصية ضد مواد الحرب الكيماوية والبيولوجية وجهاز الملاجئ؛ الطبقة الثانية هي الدفاع الفاعل، ويقصد بها منظومة «حيتس» (السهم) المعترضة للصواريخ بعيدة المدى. الطبقة الثالثة هي الدفاع الذي يستند إلى رد فعل، ويقصد بها عملية إسقاط الصواريخ بعيدة المدى؛ ويؤكد سنيه أن هذا النوع من الدفاع في أولى مراحل تطويره. وأخيراً الطبقة الرابعة هي الدفاع الاستباقي (Preventive Defense)، الذي يتعامل، بحسب افرايم سنيه، مع الأهداف الاستراتيجية ولمسافات بعيدة، بحيث تمكن مواجهة المعتدي من خلال توجيه ضربات قاسية وموضعية؛ هذه الطبقة هي العنصر الأهم في الردع الإسرائيلي الجديد. ويؤكد سنيه «يجب أن نواصل سياسة الغموض، ويحظر على إسرائيل، بأي حال من الأحوال وكائناً ما كان الثمن، أن تغريها أي محاولة لتقويض هذا الغموض أو السماح لأي طرف، أياً يكن ومهما تبلغ درجة صداقته، بأن يسترق النظر إلى سياستنا الغامضة، ويحظر على إسرائيل أن تنظم أي معاهدة تسمح بالرقابة على الأسلحة غير التقليدية». كما يؤكد سنيه، بعد تطرقه إلى ما يسميه حلفاً من نوع جديد مع الولايات المتحدة الأميركية «أن إسرائيل لا تطلب من أحد أن يحارب لأجلها ويسفك دمه دفاعاً عنها. هذا المبدأ معروف وواضح أيضاً لدى صانعي القرارات في واشنطن. لكن على الأقل نطلب ألاّ يضايقونا ويفضل أن يساعدونا على بناء قدراتنا الذاتية لمواجهة إيران والعراق».

من خلال دراسة تصريحات القيادة الإسرائيلية يتبين لكل مراقب أن ما تقوم به إيران في مجال التكنولوجيا النووية يخدم في الدرجة الأولى السلم والاستقرار الإقليميين، ومن ثم الموقف العربي- الإسلامي في مواجهة الغطرسة الإسرائيلية، ويصب في النهاية في المسار التنموي والعلمي في الشرق الأوسط.

على القيادة الإسرائيلية أن تدرك أن إيران هي المعادلة الصعبة والقوة التي لا يمكن قهرها بالسهولة التي يتحدث عنها بعض قادة تل أبيب. وليس الموقف الإيجابي العربي، والمواقف التي اتخذتها مجموعة حركة عدم الانحياز في الوكالة الدولية للطاقة الذرية في اجتماعات مجلس الحكام الأخيرة، إلا رسالة واضحة إلى الطرف الأميركي والأوروبي مفادها أن لإيران الحق في امتلاك تكنولوجيا نووية، وأن على المجتمع الدولي أن يضغط على إسرائيل لكي تضع حداً لسياسة الغموض الاستراتيجي التي تنتهجها، وأن تسمح بإخضاع منشآتها النووية لإشراف ورقابة الوكالة الدولية للطاقة الذرية، وإن لم تكن إسرائيل قد وقّعت على معاهدة منع انتاج الأسلحة النووية وانتشارها.

إنّ وقوف الدول العربية والإسلامية وحركة عدم الانحياز إلى جانب إيران في صراعها الدائر حول برنامجها النووي ناتج من فهم يرتكز على مبدأ مفاده أن برنامج إيران النووي سيخدم في النهاية المسار السلمي في الشرق الأوسط، لكن ليس بالطريقة التي تريدها إسرائيل.

سيد حسين موسوى

دراسات

خضر عباس عطوان*

النظام السياسي في العراق:
قراءة في تأثير البيئة الدولية

شهد شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٤ تشكيل أول حكومة عراقية (رئيس للوزراء ورئيس للدولة العراقية) لإدارة المرحلة الانتقالية. ثم أصدر مجلس الأمن الدولي قراراً يعلن فيه انهاء الاحتلال، وجدولاً زمنياً لإجراء الانتخابات، الأمر الذي أثار السؤال الآتي: هل يملك العراقيون تسيير أمورهم بشكل مستقل، وهل سيملكوه مستقبلاً أم أن البيئة الدولية (الولايات المتحدة) سيكون لها القول الفصل في تحديد مصير العراق؟

شكل الوضع الدولي الراهن للعراق علامة فارقة في تاريخ النظام الدولي. فهذا الوضع يتجاوز مجمل أحداث نهاية الحر ب الباردة، أي المرحلة الانتقالية. على أن درجة التعسف الأميركي في استخدام القوة ضد العراق واحتلاله وغياب الموقف الدولي المستقل إزاءه كانت دالة على أفول نظام دولي وقيام نظام عالمي جديد. وما يهمنا هو وضع العراق نفسه. إذ يشهد وضعاً غير مستقر. وتؤكد ديمومة حال عدم الاستقرار في الوضع والسياسة العراقيين المعطيات الداخلية في هذا البلد، وبقاء الأسباب الخارجية المؤثرة فيهما. وهنا تستوقفنا مسألتان:

- خيارات الولايات المتحدة حيال نظام الحكم الدائم في العراق، وإذا ما كانت ستقر معياراً طائفياً أو قبلياً، مركزياً أو غير مركزي، قومياً أو وطنياً، علمانياً أو دينياً. فهذه المسألة لها أبعاد تتجاوز العراق لترتهن بشكل الخريطة المستقبلية للمنطقة في الذهنية والتصور الاستراتيجيين الأميركيين، وما ترسمه من أدوار لهذا البلد؛

- الاحتمالات التي قد يستقر عليها العراق. إذ إن أي تحول في وضع العراق الراهن سيجد تجسيده في واحدة من احتمالين ليس إلا، أولهما، الاندفاع نحو البيئة الخارجية وخوض غمار

* وحدة الدراسات السياسية الدولية، مركز الدراسات القانونية والدولية - جامعة النهرين - العراق.

تفاعلاتها، وهو احتمال يتيح خيارات واسعة تغطي مساحة تمتد من الانفتاح على العالم الغربي، مروراً بالارتباط بعلاقات إقليمية موسعة، وانتهاء بالاندماج في البيئة العربية. ويلاحظ أن كلا الخيارين يفرضان صياغة لأولويات العراق، وتحديداً للمرجعيات الفكرية التي تستند حركته إليها؛ ثانيهما هو تفجر أوضاع الأزمة الداخلية (اندلاع حرب أهلية) وهو احتمال ينطوي على رؤية تقوم على التنازع على الإمكانات المتاحة وغياب الخيارات في سلم أولويات القوى العراقية.

وتثير المسألتان المذكورتان التساؤلات الآتية: هل للعراقيين دور في تحديد مرجعية السياسة العراقية وأولوياتها؟ وما الذي تريده الولايات المتحدة من العراق؟ وكيف سينعكس ذلك بشكل أو بآخر على شكل نظام الحكم وأدواره الإقليمية والعربية؟ وما هي الأسباب التي تدفعنا إلى القول بوجود الاحتمالين المذكورين أعلاه في عراق الغد؟

العراق بين الأمس واليوم

من الصعب رد أسباب الوضع الدولي الراهن إلى عام ١٩٩٠ أو إلى عام ١٩٦٨ أو ١٩٥٨. فتاريخ العراق الراهن يعود إلى نهاية الحرب العالمية الأولى وتماس العراق مع بريطانيا. ففي تلك المرحلة تبلورت المقاومة العراقية إزاء حالات الضيم الذي يلحق بالشعب. وانتفض الأخير ضد القيود التي كبلته، فكانت ثورة العشرين ضد الاحتلال البريطاني مدخلاً لاستقلال العراق الرسمي عن بريطانيا عام ١٩٣٢، وكذلك مدخلاً لتأكيد قيم عراقية في التعاملات (صلابة، قسوة، رفض الضيم، الطيبة، الكرم، المبدئية، ...) سواء على صعيد جوانب شخصية الفرد العراقي، أو على صعيد الجوانب المميزة لسياسة الدولة. ورغم ما يقال عن كون مجال عمل السياسة غير متكافئ مع الممارسات والأخلاقيات المجتمعية، فإن العلاقة بسيطة جداً. إذ إن أصول السياسة لدولة ما وما يميزها عن سياسات غيرها من الدول من خصوصيات تجد جذورها في مجتمعها، وهذه هي الحال بالنسبة إلى العراق. فسياسته في قسماتها العامة هي الصيغة الأكثر تبلوراً ووضوحاً للخصائص المجتمعية للشعب العراقي وقيمه.

والعراق آنذاك، مثل كثير من بلدان الجنوب، لم يستطع التخلص من السيطرة والنفوذ البريطانيين. فقدرته على الاستثمار المستقل لإمكاناته كانت معدومة. أما أدواره العربية والإقليمية فهي غير فاعلة وتابعة في أغلب الأحيان لبريطانيا ـ وهذا لم ينف مشاركته المميزة في حروب إيقاف تقسيم فلسطين عام ١٩٤٨ باعتبار الأخيرة جزءاً من قيمه المبدئية القومية والدينية، والتي لا تستطيع أي حكومة عراقية، مهما كان ارتباطها ببريطانيا، أن تتنكر لها.

أما الحقبة القاسمية (عبد الكريم قاسم) ١٩٥٨ـ١٩٦٣ فما وصلت إليه حال بريطانيا العظمى بعد الحرب العالمية الثانية، سمح للعراق أن يضاعف أهمية دوره الإقليمي والعربي

عما كان عليه في المراحل السابقة، وصاغ عندها ماهية خياراته السياسية، واتخذ من الاستقلالية وعدم الارتباط بالمحاور الدولية السائدة آنذاك منهجاً خاصاً به. وتم الشروع في بناء قوة عسكرية فاعلة لتأمين العمل بهذا النهج. أما اقتصادياً، ولما كانت امكانات الدولة المؤهلة لتأدية أدوار سياسية طموحة من الوضاعة، بحيث لا تعيله على تنفيذ سياسة إيجابية، فقد تم وضع الخطط الاستراتيجية بعيدة المدى لتنفيذ هكذا مقاصد. إذ أقيمت الدراسات ووضعت الأسس الأولى لمعظم مشاريع التنمية الأساسية: تأميم الصناعة النفطية، والبنى التحتية للصناعات الوطنية، والطرق والجسور وشبكات الاتصال...

أما نظام البعث بعد عام ١٩٦٨، فلم يكن سمة مميزة وفريدة عما قبله بقدر ما كان خطوة باتجاه حسم مسائل داخلية استمرت غير مستقرة ومعلقة. إذ طوال الفترات السابقة، ساد إقرار حكم الفرد وبناء الدولة المركزية واعتماد نظام الحزب الواحد. وأتاح تنفيذ قرار تأميم الصناعات النفطية توافر امكانات مادية ملائمة لتنفيذ التطلعات العراقية الخارجية: بناء امكانات القوة الإقليمية والعربية. وتم استثمار هذه العوائد وفقاً للرؤية الأيديولوجية التي تبناها النظام لما ينبغي أن تكون عليه الخارطة السياسية في الداخل وفي الخارج.

عندئذ فقط بدأت موازين السياسات الغربية، والأميركية خاصة، في التعامل مع العراق تنتقل من كونها واقعة في مرتبة الاهتمامات والسياسات الثانوية لترتقي إلى مرتبة الاهتمامات الاستراتيجية والسياسات العليا. فعلى خلاف مرحلة ما قبل عام ١٩٥٨، والتي وقف فيها نظام الحكم موقف العاجز عن إدارة شؤون البلاد إلا عبر اعتماد خيار بريطاني أولاً، فإن مرحلة ما بعد التأميم لم يعط فيها النظام حيزاً لسياسات الوصايا أو تنفيذ سياسات بالتواكل. لذا رأينا قيام العراق بتحرير نفسه تدريجاً من قيود والتزامات اتفاقية الصداقة الموقعة مع الاتحاد السوفياتي السابق عام ١٩٧٢، وتقدمه خطوات نحو بناء أدواره الإقليمية والعربية، الأمر الذي جعل السياسة العراقية تتقاطع مع أهم الاعتبارات التي يحملها الغرب لدى التعامل مع الآخر: رفض الاستقلالية.

لقد استطاع النظام السياسي العراقي أن يضمن قدراً عالياً من الاستقرار الداخلي. أما البيئتان الإقليمية والعربية، فكانتا على قدر من الدينامية والتفجر يتيح اعادة التشكل وفقاً لصيغ ورؤى الطرف الأقوى. على أن ما ساعد نسبياً العراق على طرح تصوره لماهية الخارطة السياسية للمنطقة، هو أن نظام القطبية الثنائية بعد عام ١٩٧٣ لم يكن يفرض استقطاباً حاداً على البيئة الإقليمية، وبما في ذلك المنطقة المحيطة بالعراق. فعلى سبيل المثال، نجحت السياسة العراقية أثناء وبعد انعقاد قمة بغداد العربية عام ١٩٧٨، في عزل مصر عن العالم العربي، بعد توقيع الأخيرة لاتفاقية السلام مع إسرائيل، وكذلك في عزل إيران نسبياً عن هذا العالم. وفي هذه الأثناء دخل العراق الحرب مع إيران، وهو في أشد حالات الاندفاع

لبلورة وضعه الريادي العربي والإقليمي. والواضح أن هذا الدور تبلور في إطار وضع دولي متوازن أفضى إلى تطوير العراق لعلاقاته مع مختلف القوى الدولية: الاتحاد السوفياتي السابق، وعموم دول أوروبا، إضافة إلى تحسن في علاقاته مع الولايات المتحدة[1]. فقد استفاد العراق من الاستمرار بأداء دوره الطموح من تداعيات الموقف الدولي في منطقة الخليج، والذي اتصف برؤية سلبية في أغلب الأحيان إزاء المبادئ المعلنة للثورة الإيرانية، فاستطاع الحصول على دعم وإسناد معظم القوى الدولية في حربه مع إيران، وحيد قسماً آخر.

داخلياً ولّدت الحرب مع إيران ظروفاً مجتمعية غير اعتيادية، أكدها وضع العراق الدولي منذ عام ١٩٩٠. فبناء القوة العراقية كان على حساب البناء المتكامل للإنسان العراقي. ولا نتحدث هنا عن لجاجة الوضع الاقتصادي وحراجته لهذا الإنسان (عدم توافر ما يكفي متطلبات انسانيته). لكن بنية هذا الإنسان لم تتغير، رغم تغير الأوضاع المادية والتكنولوجية المحيطة به. وساعد على ذلك الانغلاق غير المحسوب على العالم الخارجي. إذ أسهمت سياسات الانغلاق والتجهيل في ديمومة نظام الحكم، وهذا ما يفسر أسباب عدم حدوث تحولات جذرية في السياسة العراقية خلال مرحلة ما بعد الحرب العراقية ـ الإيرانية، رغم تحرر الموارد العراقية إلى مستوى وآفاق أرحب في التوظيف والاستخدام. إذ بقيت المرجعيات الفكرية والفئات المنفذة للنهج السياسي غير مؤمنة بجدوى الانفتاح والتفاعل المرن مع العالم الخارجي.

رؤية الولايات المتحدة للعراق

يساعد ما تقدم على فهم الوضع الذي خططت الولايات المتحدة لأن يكون العراق عليه بعد عام ١٩٩٠،وذلك بعد بروز قوة العراق أثناء حربه مع إيران. إذ انتهى التفكير الاستراتيجي الأميركي منذ عام ١٩٨٦ إلى ضرورة تحجيم دور العراق إلى ما دون مستوى امكاناته الفعلية. بيد أن الحاجة إلى وجود العراق في مواجهة قوة إيران الإقليمية، إضافة إلى حضور الاتحاد السوفياتي في المنطقة والخشية من تدخله، أجلا اعتماد هكذا خيار. وبرأينا، فإن الموقف الأميركي القائم على حتمية وضرورة فرض مثل هذا التحجيم يعود إلى وجود خمس فرضيات أساسية حملت الفكر الأميركي، وبالتالي السياسة الأميركية حيال العراق طوال المرحلة السابقة، على اعتماده، وتنفيذه، وهي:

ـ العراق قوة إقليمية ـ عربية فاعلة: طوال فترة الحرب مع إيران، استطاع العراق بناء قوة عسكرية متقدمة، كماً وكيفاً، وسعت قيادته إلى وضع تصوراتها وطموحاتها أدوار فاعلة وقيادية في النطاق العربي والإقليمي موضع التنفيذ الفعلي في أعقاب انتهاء الحرب مع إيران:

المسارعة في إنشاء مجلس التعاون العربي ١٩٨٩، وعقد قمة بغداد العربية ١٩٩٠. فالبيئة الإقليمية والعربية المحيطة كانت تعيش مرحلة مضطربة متموجة مفتوحة على أكثر من احتمال: تجدد الحرب مع إيران، والصراع بين سورية وإسرائيل... والأكثر منه أن البيئة العالمية شهدت تحولات كبيرة: تقلص الدور السوفياتي واتجاهه إلى التحلل من التزاماته الاستراتيجية حيال أصدقائه، وخاصة العراق.

بدت تلك المرحلة بالنسبة للسياسات الأميركية هي الأنسب لإعادة صوغ النظام العالمي بما يتفق ووضعها الاستراتيجي العالمي الذي بات ينذر بحتمية دور القطب الأوحد. ولم تكن المنطقة العربية ودول الجوار الإقليمية بمنأى عن هذه المراجعة وإعادة الصوغ[٢]. وهنا، لم تكن احتمالات المواجهة مع العراق بعيدة عن حسابات الاستراتيجيين والمحللين، طالما أن الأخير هو في وضع المتقاطع مع المصالح الأميركية في منطقة الخليج التي يعتبرها المجال الحيوي لأداء الأدوار الإقليمية والعربية الفاعلة، وتأكيد حضوره الدولي. على أن العراق، من أجل تعزيز قدراته على تنفيذ أدواره، جعل من تملك القوة والاستحواذ عليها ضرورة دائمة. لهذا ركّز جهوده على بناء القدرات العسكرية وقدرات التدمير الشامل تحديداً، حتى أصبح قوة أساسية في المنطقة؛

-لم تكن قدرة العراق على تنفيذ أدوار فاعلة بتلك السهولة المفترضة. فإذا كانت إمكاناته قد سمحت له بفرض انهاء الصراع المسلح مع إيران، فإن الأوضاع، الإقليمية والعربية والعالمية، لم تكن تسمح بإعادة تشكيل النظامين الإقليمي والعربي. فالمصالح والخطوط الحمراء للقوى المحيطة به وللقوى الدولية الكبرى كانت واضحة. وبالتالي، فإن إعادة ترتيب البيئة المحيطة كانت تتطلب إحداث تغييرات كبيرة فيهما بغية فرض الرؤى والأيديولوجية العراقية.

إزاء التنازع على دور القيادة والريادة مع دول عربية (السعودية ومصر مثلاً) ومع دول اقليمية (تركيا مثلاً) ورغبة الدول الأخيرة في محاباة القوى العظمى (الولايات المتحدة) لم يكن بمقدور العراق آنذاك حسم عملية إعادة ترتيب بيئته المحيطة، الأمر الذي جعله غير قانع بالوضعين الإقليمي والعربي. وقد يرد البعض عدم الاقتناع العراقي إلى كون طموحات هذه الدولة (الإقليمية والعربية) واسعة جداً، في حين أن بيئته لم تسمح بإمكانية إحداث تحول جوهري فيها أو في ارتباطاتها الدولية[٣]. فالمنطقة تعيش عموماً مرحلة التأثر بالمضمون التاريخي لعلاقاتها بالقوى المستعمرة: الاستذكار الدائم لعلاقات التبعية والاستعمار السابقة، وكذلك مرحلة التأثر بالمضمون الواقعي الذي يتصور عدم امكانية التحرر من القيود التي تضعها القوة الفاعلة في النظام الدولي (الولايات المتحدة). كما أن التحول عن المضمونين الواقعي والتاريخي ينطوي على لعبة استبدال وتغيير النخب العربية الحاكمة، وهو أمر غير مستحب ذكره أو مناقشته لدى أغلب حكام العرب.

- اتجاه العراق نحو امتلاك القوة والاستحواذ عليها غير قابل للتعديل والتكيف. فمعدل بناء العراق لقوته خلال الفترة ١٩٨٨-١٩٩٠ كان غير مسبوق: ١٧,٥٥٠ مليار دولار معدل الانفاق العسكري عام ١٩٨٨، واستكمال مشاريع التنمية الاقتصادية الجديدة منها أو المعطلة من مراحل سابقة، وتدعيم علاقاته العربية بإنشاء مجلس التعاون العربي. وإذا كان قدر للعراق الاستمرار في عملية البناء، فإن أي قوة إقليمية أو عربية ستكون غير قادرة على مجاراته. ويضاعف من أثر هذا المتغير وجود فراغ إقليمي وعربي واضح في ميدان علاقات القوى. فإيران مثلاً لا تكفي قدراتها العسكرية لتلبية متطلبات وحاجات دفاعية محضة، في حين أن تركيا كانت تعيش وضعاً استراتيجياً حرجاً: انتشار التحديات وتعدد جبهات المواجهة، بما لا يتيح لها تركيز قوتها عند مستوى مجابهة قوة ما، فضلاً عن أن التزاماتها وأدوارها الإقليمية لمرحلة ما بعد الحقبة السوفياتية داخل الحلف الأطلسي صارت محط إعادة نظر. كما أن علاقاتها بالعراق خصوصاً، الاقتصادية والأمنية (المشكلة الكردية)، قلصت الحاجة إلى اعتماد فرضيات المواجهة بين الدولتين.

أما دول مجلس التعاون الخليجية، فرغم إنفاقها الكبير على المجال العسكري ٢١,٧٧٩ مليار دولار عام ١٩٨٩ مقارنة ب ٧,٥١٥ مليار دولار انفاق إسرائيل العسكري في السنة نفسها[٤]، فإن أغلب ذلك الانفاق كان عبارة عن عمليات تحويل مالية لإرضاء القوى الغربية، وضمان استمرار حمايتها لها. ويعزز هذا الرأي عدم كفاية البنية البشرية الخليجية - الوطنية وعدم تأهيلها للتعامل مع التقنيات العسكرية المتطورة.

تبقى سوريا ومصر قوتين اقليميتين مقيدتين بساحة الصراع مع إسرائيل إلى درجة كبيرة من دون أن تحققا التكافؤ. ويقابل كل ذلك أن بنية العراق وقاعدته العسكرية قد أنضجتها الحرب مع إيران. وساعد على ذلك سماح الغرب بتدفق الأسلحة والتقنيات العسكرية المتقدمة نسبياً إليه ليجعله في وضع عسكري قادر على تحقيق توازن عسكري في مواجهة إيران في المنطقة، فضلاً عن وجود رغبة غربية دفينة في جعل الصراعات المسلحة عاملاً لتعطيل بروز أي قوى اقليمية وعربية، وخاصة لدى العراق، من خلال امدادات الأسلحة لأطراف الصراع كافة، وبما لا يتيح حسم تلك الصراعات ويستنزف امكانات أطرافه.

وجاء انسحاب الاتحاد السوفياتي السابق من الساحة الدولية ليعزز التطلع العراقي المتأصل نحو ضرورة وجود نظام إقليمي وعربي متحرر من قيود سياسات ومصالح القوى الكبرى، ولكن بزعامة عراقية. وحتى تكون هكذا زعامة أمراً واقعياً ومفروضاً على جميع الأطراف المعنية، فإنه يتطلب مضاعفة القوة العسكرية كأداة فاعلة في تنفيذ السياسة الخارجية.

- ترى الولايات المتحدة في العراق المستقل قوة غير محايدة، ولن يكون كذلك، بمعنى أن العراق في وضع صراع مع الولايات المتحدة الأميركية، ويعمد إلى استثمار امكاناته لهذا الصراع. ويمكن بيان ذلك من وضع معادلة تجمع بين امكانات العراق بناتج قومي بلغ ١٨ مليار دولار ١٩٨٩، والتهديدات الإقليمية، إيران وإسرائيل، والقوة العسكرية بمتوسط انفاق بلغ ١٢,٨ مليار دولار / ١٩٨٩. وينتهي المحلل إلى نتيجة مفادها اختلال في أوجه الانفاق الحكومي لصالح المؤسسة العسكرية على حساب القطاعات المدنية الأخرى، وأن العراق يقوم بأقصى استثمار لإمكاناته في بناء قوة عسكرية تفوق الحاجة الدفاعية لردع التهديدات المحيطة. على أن ما يعطي المصداقية للتحليل القائل بعدم امكانية جعل العراق المستقل قوة محايدة، هو أن أيديولوجية النظام السياسي وخطابه السياسي قد استقرا على اتجاه مناهض للمصالح والسياسات الأميركية ولأوضاع التبعية التي تطغى على معظم البلدان المحيطة به، ولوجود اسرائيل وبقائها في المنطقة، وبالتالي فلا جدوى من تحويل هذا النظام المعارض للمصالح والسياسات الغربية عامة، والأميركية خاصة، نحو تبني رؤى إيجابية للوجود الأميركي في المنطقة، أو على الأقل أن تكون تعاملاته أكثر حيادية حيال وضع المصالح الأميركية فيها، ما دام باقياً في الحكم.

- وأخيراً، يرى العراق أن امتلاك القوة وحيازتها تمكناه من تعديل الميزان الإقليمي المختل لصالح إسرائيل. والأكثر من ذلك، إن امتلاك القوة يتيح اكتساب مكانة دولية مميزة، وفي نظر القوى الكبرى تحديداً. فإدارة العلاقات بين الدول لا تتم إلا من خلال القوة. والأخيرة هي التي تفرض الاحترام والسمعة الدوليين.

العراق بعد الحرب الباردة

هيأت المعطيات العالمية والإقليمية والعربية الظروف لتنفيذ سياسات إعادة صوغ الوضع الدولي لهذه الدولة. فالفترة الممتدة بين عامي ١٩٨٦ - ١٩٨٩ عكست تداعي تسويات نظام ما بعد الحرب العالمية الثانية، مفسحة المجال أمام نظام آخر وجدت غالبية الدول، من ضمنها العراق، أنها لن تشارك جدياً في صنعه طالما كان ذلك خارج امكاناتها، وإنما عليها أن تدور في فلكه وفي فلك قواه الفاعلة فقط. وهذا التكيف القسري مع البيئة القابلة للتشكل هي خارج دائرة المبادئ الأيديولوجية - القومية التي حملها صانع القرار العراقي السابق.

من جهة ثانية، جاءت سياسات إغراق السوق النفطية العالمية بفائض انتاجي يزيد عن حاجة الاستهلاك العالمي لتجعل السياسة العراقية في مأزق كبير. فأسعار النفط، مورد العراق الرئيسي، تدهورت بمعدلات كبيرة - وصلت إلى ما دون ٩ دولارات للبرميل أحياناً - مما قلص موارد العراق المالية. وصارت السياسة العراقية أمام محك الاختبار الحقيقي، فإما أن

تتجاوز المبادئ في خطابها السياسي وتضفي صفة الشرعية على أساليب التعامل القائمة، وفقاً لمقتضيات المصلحة. وبالتالي فلا مناص من التدخل الحاسم لإيقاف هذه الممارسات ضده. وإما الارتماء في أحضان المبادئ، وتحمل تبعات الأذى العربي له. فكان الخيار الأول هو ما اعتمده العراق، متجاهلاً الارتباط بين أمن منطقة الخليج والأمن الدولي. فماذا يعني التحول في وضع العراق بعد تدخله في الكويت بالنسبة إلى مصالح الولايات المتحدة الأميركية في المنطقة العربية وفي العالم؟ وماذا يعني هذا التحول بالنسبة إلى البلدان العربية والقوى الإقليمية الفاعلة؟

في هذه الفترة الحرجة من تاريخ النظام العربي، وتاريخ العراق تحديداً، تعززت قدرات الأخير على ممارسة أدوار أكثر تأثيراً في القضايا الجوهرية (الصراع العربي-الإسرائيلي، والنفط) وهي مصالح حيوية أميركية. وأبرز الوضع الجديد التناقضات في بيئة تسهم بحالة سيولة شديدة، ومشاهد لا يمكن ضبطها بسهولة. فالصراع العربي-الإسرائيلي برز إلى الواجهة، رغم محاولات إعطاء الأولوية لحسم أزمة الخليج. وعمدت الولايات المتحدة وحلفاؤها العرب إلى إعادة الحسابات السياسية حول جدوى النظر في الترتيبات السياسية والأمنية في المنطقة، وضرورة تسوية الصراع العربي-الإسرائيلي(٥). ولما كانت التصورات العراقية تتعارض بالكامل مع التصورات الأميركية لناحية التعامل مع الصراع العربي-الإسرائيلي، ومع السياسات النفطية وسبل تسويتهما، لم يكن رد الفعل الأميركي غامضاً بالنسبة إلى خبراء ومحللي السياسة الدولية والاستراتيجية، لناحية ضرورة إزالة نتائج محتملة وغير مرغوبة ولّدها وضع العراق الدولي الجديد بعد تدخله في الكويت.

كانت الرؤية الأميركية قد ركزت على تخطي العراق للخطوط الحمراء الموضوعة أمام أي قوة في تنفيذ سياساتها الإقليمية والعربية. والتقت المصالح الإقليمية والعربية كذلك على حساسية الوضع العراقي الجديد، بحيث اقتضت الضرورة تحجيمه قدر الإمكان(٦) باستثناء بعض المواقف المنفردة، كالأردن والسودان... وهكذا دخلت معظم البلدان المحيطة في عداد الدول المشاركة أو المقدمة لتسهيلات لضرب العراق وتحجيم امكاناته وتقليص دوره. وما نقوله هنا هو قصور صانع السياسة العراقية آنذاك في فهم كيفية التعامل مع التحول في بنية النظام الدولي وقيمه، وأساليب تصريف قواه للسياسة الدولية في تلك الحقبة الحرجة باتجاه المزيد من حرية التصرف الأميركي لإعادة ترتيب الأوضاع الدولية، ومن ضمنها الأوضاع في المنطقة العربية.

وإذا ما استقرأنا السياسة الأميركية إزاء العراق بين عامي ١٩٨٩-١٩٩٠ نتبين إلى أي مدى كان يفترض، بالنسبة إلى صانع القرار الأميركي، تحجيم وضع العراق الدولي، الإقليمي منه والعربي. فعندما زار وفد الكونغرس الأميركي العراق في ربيع عام ١٩٩٠، أوضح

لقيادته الخطوط العريضة الواجب اتباعها تبعاً لمقتضيات المصلحة الأميركية، ومقدار الحضور المتاح في ساحة الصراع العربي-الإسرائيلي، وأن يعمد إلى المبادرة لنزع أسلحة الدمار الشامل التي لديه... وترك الوفد رسالة مقابلة مفهومة ضمناً «إن كل الخيارات يمكن أن تناقش إذا رفض العراق الانصياع لذلك». في هذه المرحلة، انساقت القوى الكبرى وراء السياسة الأميركية. إذ لم تكن تلك القوى راغبة أو قادرة على مجاراة الفعل الأميركي. لهذا كان التصريف الأميركي للعلاقات الدولية مع العراق هو السائد أثناء أزمة الثاني من آب/اغسطس ١٩٩٠-آذار/مارس ١٩٩١. واستند هذا التصريف إلى ثلاثة عناصر، هي:

- **أولاً**، ما يحدد سياسة العراق هي المعتقدات الأيديولوجية والقومية لنظامه السياسي. ومن الصعوبة تغيير هذه السياسة ببقاء النظام السياسي. وولوج مدخل تغيير النظام قد يوقع الولايات المتحدة الأميركية في مستنقع يكلفها الكثير لناحية خطر عدم الاستقرار في المنطقة ككل. وهذا ما يفرضه تداخل البنى الاجتماعية والقومية والدينية العربية والإقليمية مع نظرائها في العراق. كما أن الأوضاع الاستراتيجية السائدة في الإقليم تجعل أي تغيير يصيب الجزء، يؤثر في الإقليم ككل، وأن أي تحول في الإقليم لا يعفي الجزء من تركاته. وانتهت الإدارة الأميركية إلى ضرورة تحجيم الأيديولوجية التي يحملها العراق، وعزلها ضمن حيز جغرافي سياسي محدد غير مؤثر في الترتيبات والتفاعلات الجارية في المنطقة؛

- **ثانياً**، إن خيارات العراق السياسية الخارجية محددة بفعل واقع امكانات البلاد المتاحة. فالعراق دولة نفطية باحتياطي مؤكد يتجاوز ١١٢ مليار برميل، وهو ما يعطيه مصداقية في الاستمرار برفد السوق العالمية لفترة تتجاوز الخمسين عاماً المقبلة. كما أن ٨٠ في المئة من دخله وعائده السنوي هو محصلة لبيع ثرواته النفطية. لهذا فإن استقرار السوق النفطية والتأثير فيها يعد مصلحة عراقية، ويتيح بناء امكانات عسكرية متقدمة لتحقيق جانب من هذا الغرض. وهنا كان على الولايات المتحدة أن تعمل على تحجيم عائدات هذه الدولة المالية، وبالتالي تقليص امكاناتها القابلة للتحويل إلى قوة عسكرية-مادية، أو حتى إلى قوة معنوية، مثل السمعة والهيبة الدوليين. وهي نجحت في ذلك بفعل سياسات إغراق أسواق العرض النفطية، والتي مارستها بعض الدول الخليجية العربية، مما خفض أسعار النفط، المورد الأساس لإمكانات العراق. وأدت هذه السياسة إلى شحة في موارده المالية، في ظرف كان يحتاج فيه إلى إمكانات هائلة لمواكبة متطلبات ما بعد الحرب مع إيران: انجاز مشاريع تنمية معطلة واستكمال بناء القوة العسكرية... ثم جاءت العقوبات التي كان تأثيرها واضحاً في خيارات هذا البلد.

- **ثالثاً**، جاء دخول القوات العراقية إلى الكويت ليكون المدخل لتدمير قدرات العراق، بأقل كلفة. وبفعل الحشد الدولي الذي جمعته الولايات المتحدة، صارت إدارة الأزمة والحرب بلا

كلفة، بل وتشير الدلائل إلى أن الولايات المتحدة حققت أرباحاً تقدر بـ ٥٠ مليار دولار، من جراء مبيعات الأسلحة، وتحمّل دول الخليج العربية والقوى الغربية الأخرى تبعات الوجود العسكري الأميركي في المنطقة وللعمليات العسكرية ضد العراق.

وليس من المبالغة أو التجاوز على الحقائق القول أن ما انتهى إليه حال العراق بعد عام ١٩٩٠ لم يكن بسبب دخول العراق للكويت بقدر ما كانت هذه الأحداث ذريعة لإضفاء الشرعية على ما كان يجب أن يحصل من تحجيم لقدرات العراق (المستقل) الكلية. وهذا ما أكدته وقائع الحرب التي شنت ضده، والأحداث اللاحقة عليها. فالعقوبات والعمليات العسكرية استمرتا لما بعد خروجه من الكويت، بل وانتهى مجلس الأمن إلى تكبيل العراق بالتزامات جديدة لم يفرضها القرار المرجع في معالجة الأزمة (٦٦١/ ١٩٩٠). والإشكالية التي وجد العراق نفسه فيها هي أنه قد أصبح مباشرة في مواجهة الولايات المتحدة التي لن ترضى بأي دور فاعل ومستقل عنها لأي قوة اقليمية أو عربية، فكيف الحال مع نظام يظهر العداء لها، ويتقاطع وإياها كلياً في التصورات والأهداف والسياسات؟

البيئة الداخلية لوضع العراق الدولي بعد عام ١٩٩٠

أسفرت الحرب التي شنت ضد العراق في ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩١، عن عملية تدمير لبنية العراق التحتية العسكرية والاقتصادية، والأهم من ذلك الاجتماعية والصحية. وإذا قدر للخسائر البشرية والمادية أن تحسب، فإن تعطيل فرص النمو والتقدم، ناهيك عن الأوضاع النفسية التي خلفتها الحرب لدى المجتمع العراقي، من غير الممكن احتسابها. فقد فقدت الحكومة السيطرة على مجمل المناطق في شمال البلاد وجنوبها. بل وفي أحيان عدم تحقق استقرار مقبول في وسط البلاد. وطوال العقد الماضي، استطاع النظام السياسي إعادة (الاستقرار) إلى معظم أجزاء البلاد، باستثناء المنطقة الشمالية منها. ومع ذلك بقي العراق أضعف لناحية الإمكانات على مواجهة أي حالة تدخل دولي «من جانب قوى كبرى أو إقليمية» جدية ضده، إلا في حدود دفاعية ـ ضيقة ـ، ودون مستوى المبادرة والقدرة على الفعل الخارجي[٧]. ولا نستطيع تجاوز حقيقة أن البنية الاجتماعية (الانقسام العشائري/ الطائفي) لم تعد ملائمة لدعم النظام السياسي في مواجهة حالات التدخل الخارجي.

في هذه الأثناء انتهت الإرادات العالمية والإقليمية والعربية إلى توافق حول جدوى بقاء العراق موحداً، وعلى أهمية وجوده الإقليمي والعربي. وأصبح العراق مكبلاً بديون والتزامات مالية تتجاوز الـ ٣٣١ مليار دولار. كما أن البيئة الدولية وضعت محددات كبلت حرية العراق في الحركة الخارجية. فهو لم يستطع تحت غطاء «الشرعية الدولية» من التعامل مع الدول الأخرى، إلا ضمن نطاق وحيز محدودين. والأمر مشروط بالحصول على موافقة مسبقة من

لجنة العقوبات للأمم المتحدة، بموجب قرارات لا مجال لذكرها هنا. في المقابل، وضعت القرارات الدولية رقابة شديدة على أي إعادة بناء فاعلة لقدراته العسكرية ما لم يحدث تغيير في وضع حاجة القوى الغربية للعراق أولاً، ووضع حاجة البلدان العربية للعراق ثانياً في مواجهة حالات عدم استقرار إقليمي حاد: مثلاً مقاومة ميول إيرانية توسعية في المنطقة العربية، بحيث يكون العراق القوة الأكثر تأهيلاً لممارسة هذا الدور. أما اليوم، وقد أصبح الاحتلال الأميركي للعراق أمراً واقعاً، نتساءل هل ستعمل الولايات المتحدة على إعادة تأهيل دور العراق الدولي، وإلى أي مدى؟

العراق: الدور الإقليمي والعربي مستقبلاً

تاريخياً، استطاع العراق تحقيق أدوار فاعلة، وتحديداً خلال ثمانينات القرن الماضي. ويتضح ذلك في نطاق نظامه الإقليمي والعربي. إذ صارت قوى هذا النظام تحتسب لقوة العراق وتأثيراتها فيها عندما تقوم بأي صوغ لسياساتها الخارجية. بيد أن نتائج دخول القوات العراقية إلى الكويت في آب/أغسطس ١٩٩٠ كبلت العراق بقيود دولية، وألزمت الدول المحيطة به ودول العالم الأخرى، بعدم إقامة علاقة طبيعية معه بموجب قرارات المقاطعة الدولية المفروضة ضده.

حيال هذا الأمر، انتفت حاجة العراق إلى رصد امكاناته لإحداث تأثير في البيئة المحيطة طوال العقد الماضي، طالما لا جدوى من القيام بذلك السلوك. وأصبح تأثير العراق في البيئة الدولية يندرج في إطار ما تريد القوى الكبرى من تصفية قضايا عالقة في ما بينها. واليوم، وبعد احتلال البلد نجد أن تغيراً واضحاً قد أصاب بيئة العراق الدولية. ونتساءل: ما هي أدوار العراق المستقبلية وما الذي تريده الولايات المتحدة من وراء استثمار الورقة العراقية في البيئة الدولية؟ انتهت الحرب التي شنت على العراق ما بين ١٩ آذار/مارس/٩ نيسان/ابريل/٢٠٠٣ إلى إزالة النظام السابق، وفتحت الاحتمالات كافة أمام الدولة العراقية ذاتها. فهي صارت قاب قوسين من الزوال وبروز كيانات صغيرة تغذيها أطراف اقليمية ودولية لها طموحاتها. كما أن تدخل الولايات المتحدة في إقرار شكل النظام السياسي القادم سينتهي إلى إعادة تأهيل أدوار هذا البلد الدولية والإقليمية والعربية.

تاريخياً، استطاع العراق تنفيذ أدوار دولية (اقليمية وعربية) فاعلة، عندما كان لديه:

أ-أيديويولجية سياسية طموحة؛

ب-إمكانات مؤهلة سياسياً (قوى بشرية ومالية)؛

ج-وضع دولي ملائم.

ولإيماننا بأن فاعلية سياسة خارجية ما مكمنها داخلي، فإن المسألة مرتبطة بالمتغيرين الأول والثاني، إذا ما أرادت الولايات المتحدة تأهيل العراق للعب أدوار دولية فاعلة. لكن ماذا سنلاحظ؟

العراق: الإمكانات الذاتية

المجتمع العراقي متلون، طائفياً وعرقياً وأيديولوجياً. وهذا التلون لا يخضع لشروط التنافس بقدر ما يخضع لشروط الصراع، والأكثر تحديداً الصراع الصفري، وأسباب ذلك قوة الموجة العشائرية، وسيادة النزعة الاستبدادية في نفسية الفرد العراقي، فضلاً عن وجود أفواج من غير المتعلمين المستعدين/القابلين للتضحية في سبيل فكرة (مهما كانت درجة عقلانيتها/لاعقلانيتها). وقد يعطي تنوع الأحزاب السياسية صورة عما تقدم. الإشكالية هنا أن اقتران النظام السياسي بصيغة ما من ألوان الطيف سيترتب عليه ضمناً أن الولايات المتحدة ترغب في وجود خريطة سياسية إقليمية محددة. وما يدفعنا إلى هذا القول، ونرجو أن نكون مخطئين، ان المؤشر الانتخابي محسوب النتائج في العراق. فهو لا يتطابق مع فكرة الكفاية بقدر ما يتطابق مع مكوني الطائفة/القبيلة. وسيحسم هذا الجدل التعداد السكاني!؟

هنا نرى ضرورة الإشارة إلى مسألة أن موقع العراق يفرض عليه، إذا ما أراد البقاء، أن يكون واحداً من القوى الفاعلة في الإقليم. أما إذا لم يكن قوياً (ولا زلنا في إطار المتغيرين الأول والثاني السابق ذكرهما)، فإن القوى الإقليمية ستلجأ إلى التدخل في شأن البلاد عبر استثمار الامتدادات الطائفية أو القومية (المرتبطة بالبيئة الإقليمية أكثر من ارتباطها بالعراق كوطن)، وأسوأ ما في الأمر أنه قد يجري تصفية الحسابات بين تلك القوى عبر وفي ما بين هذه الامتدادات. ولا نعني بأي حال من الأحوال أن تلك القوى، الإقليمية منها والعربية، سترغب في وجود عراق قوي إلى جانبها، وإنما الإشكالية تقع على العراقيين أنفسهم في إعادة انتاج هوية جديدة يشعرون بالانتماء إليها، ويعرّفون أنفسهم من خلالها، ومن ثم يسعون إلى تأكيدها في البيئة الإقليمية والعربية.

والموقف أعلاه (وجود عراق قوي) يواجه بالرفض من دولة مثل إيران التي لديها من الإمكانات ما يكفل مقاومة المشروع العراقي.

أما دول الخليج العربية، فحال الرخاء النسبي الذي تمر به يجعلها تبتعد في محاولات التغيير التي يطلقها العراق أو إيران. فهي قد نأت عن كل حالات الصراع العربي-العربي، والعربي-الإقليمي، وأصبح جل اهتمامها تنمية مستوى رفاهية الفرد الاستهلاكية والخدمية، والحفاظ على خصائص نظم حكمها. لهذا ليس من المستغرب بقاء نزعة الشك قائمة لديها حيال أي توجه عراقي نحو بيئته المحيطة، وأن تتمسك برفض عودته الإقليمية والعربية،

بوضعه وطموحاته السابقة على عام ١٩٩١.

يبقى أمامنا موقف كل من مصر وسورية اللتين تريان عدم جدوى الخطاب السياسي - الأيديولوجي في العراق من دون امكانات تكفل نجاحه. وتبقى الإشكالية القائمة هي: ما الذي تريده الولايات المتحدة من العراق؟ اقتصادياً، دمرت بنية العراق التحتية بنسبة عالية بعد عام ١٩٩٠، وصارت ثرواته وموارده معطلة، وتقادمت امكاناته الباقية في التعامل مع الموارد الأولية، وفي انتاج السلع الاستهلاكية والخدمية. وإذا ما علمنا أن الاقتصاد هو أحد أدوات التأثير في علاقات الدول، فكيف يتوقع أن يكون العراق مؤثراً في علاقاته الإقليمية والعربية؟ من السلبيات التي تعيق تطوير العلاقات مع الدول الأخرى أن الموارد العراقية صارت رهناً بالسلوكيات الأميركية، ومالكها غير قادر على استثمارها، ومن ثم ستكون القوى الدولية الأخرى مقيدة، في ميدان السياسات النفطية، بمتغير الولايات المتحدة. وإذا ما نظرنا إلى حجم السوق الاقتصادية - التجارية العراقية الداخلية، سنجد أن قدراتها الاستيعابية، بما في ذلك عمليات البناء الداخلية والمحتملة وإعادة إنماء القطاع الاقتصادي والصناعي الإنتاجي، لا يتوقع لها أن تبلغ أرقاماً خيالية. إذ لا تزال دلائل التنمية البشرية تشير إلى أرقام متواضعة، ومن ثم، فإن المشاريع التي تأخذ في الاعتبار ذلك (كي تكون ذات جدوى) ستكون محدودة، وهذا ما يجعل ميدان التنافس الدولي عليها محدودة المنفعة، خاصة لدى القوى ذات الاقتصادات والتعاملات كبيرة الحجم. ويضاعف من أثر انخفاض المنفعة كون توجه العراق هو نحو عدم الركون إلى قوة دولية واحدة في التعاملات الاقتصادية والتجارية. والمتبقي سيكون ذا قيمة ضئيلة جداً في حسابات القوى الكبرى.

من ناحية أخرى ترى البلدان العربية، خاصة المصدرة للنفط، أن عودة العراق إلى السوق النفطية سيكون محط اثارة للتنافس، وعدم التقبل في أحيان أخرى. ولكن تتضح جدوى التعامل بين الطرفين في ميدان العلاقات الاقتصادية - التجارية بسبب اقتصاداتها قليلة الحجم نسبياً، مما يجعل كسب السوق العراقية مربحاً في اعتبارات وأسبقيات هذه البلدان. ومن ثم فامتلاك نسبة في هذه السوق، وفي تعاملات العراق الاقتصادية الخارجية، سيكون محط تنافس في ما بينها.

أخيراً، كانت قوة العراق العسكرية قبل عام ١٩٩١ تصيب البلدان العربية والقوى الإقليمية بالرهبة. فبعد انتهاء حربه مع إيران عام ١٩٨٨، كانت أمام العراق فرص لأداء أدوار عربية وإقليمية واسعة وفاعلة[٩]. إلا أنه أصبح غير قادر على القيام بأفعال عسكرية خارج دائرة متطلبات الحماية الذاتية داخلياً، بفعل التدمير الذي أصاب بنية قوته العسكرية، فضلاً عن العقوبات المفروضة عليه.

لقد تجاوزت نتائج الحرب التي شنت ضد العراق عام ١٩٩١ مسألة تحجيم قدرة العراق العسكرية الهجومية لتنال من معظم قدراته على الدفاع عن أمنه القطري. واليوم تشير بعض الأنباء إلى عزم الولايات المتحدة على إعادة بناء قدرة العراق العسكرية وفقاً لأساليب جديدة. وفي ذلك إشارة إلى أن الذي استهدف هو الاستقلالية. فعراق ضعيف غير مستقر لا يخدم غايات الولايات المتحدة، بل إن الحديث عن وجود قواعد عسكرية أميركية في العراق يكشف احتمالات أن يحول العراق المركز الرئيسي للتفاعلات الإقليمية بدلاً من دول الخليج الأخرى.

خلاصة القول أن العراق لا يتملك إمكانات ذاتية كافية تؤهله للعودة السياسية الفاعلة إلى البيئة الإقليمية والعربية. فهو لا يمتلك منظوراً ايديولوجياً واضحاً، وليست لديه القدرة الاقتصادية للقيام بأدوار اقليمية وعربية مسؤولة. كما أن وضعه الاستراتيجي يجعله محط اهتمام علاقات معظم القوى المحيطة به، فضلاً عن اهتمام القوى الكبرى. وفي الوقت نفسه يمتلك امكانات أقل للعودة للبيئة الدولية الأوسع بالفاعلية السابقة، أي في تفاعلاته لما بعد النظامين الإقليمي والعربي: علاقته مع أوروبا مثلاً، أو حتى مع الصين. فتوسع حجم التعاملات الخارجية، وإعادة تأهيل الدور الدولي مكلفة، ولا يستطيع أن يتحمل كل ذلك بالقدرة السابقة نفسها، بينما تحتاج إعادة تقويم البيئة الداخلية الممزقة والمدمرة، وإعادة تأهيلها إلى معظم موارد البلاد المتاحة خلال المستقبل القريب، وربما المتوسط. لذلك فمعظم خيارات العراق القادمة ستكون داخلية، إذا ما أراد أن يكون فاعلاً ومستقلاً قياساً بامكاناته المتوافرة. هذا على فرض أن الحظوظ قد جنبت البلاد مآسي الحروب الأهلية التي أصبحت افتراضاً قائماً.

ما تقدم لا ينفي ان عودة العراق إلى بيئته المحيطة ستتوقف إلى حد كبير على إرادة الأطراف الإقليمية والعربية ومصداقيتها في تقبله بوضعه الجديد، بمعنى طبيعة علاقته مع الولايات المتحدة. ولا نريد أن نسهب في قراءة الوضع أعلاه، فلا يزال البلد تحت الاحتلال، والموارد العراقية على علاتها رهن بالسلوكيات الأميركية. والفكر السياسي لأغلب القوى/المواطنين يقع إما في أسوأ الاحتمالات (تقسيم العراق)، أو ما تفضله الولايات المتحدة (إعادة بناء العراق كقاعدة أميركية متقدمة). فهل يتوقع أن تتوافق القوى السياسية/المواطنون على قاعدة التنازل عن بعض مكتسبات الأمر الواقع لصالح عراق لكل العراقيين من دون اقصاء (ونحن نحمّل كلمة اقصاء كل المعاني التي يفهمها أو يريد أن يفهمها العراقي).

واليوم، لنجعل انطلاقتنا من الأمور الآتية:

- الولايات المتحدة تحملت أكلافاً سياسية واقتصادية في سبيل إطاحة النظام السابق؛

- الولايات المتحدة رصدت الإمكانات لإنشاء نظام سياسي عراقي جديد.

نرى وبنظرة أكاديمية، وبيّنا بعض آراءنا أعلاه، أن العراق إذا ترك للعراقيين ضاع، ولم أجد في القاموس السياسي غير هذه الكلمة. فماذا تريد الولايات المتحدة من العراق؟

العراق في الاستراتيجية الأميركية

كان من نتائج احتلال العراق إسقاط فرض أن الحرب قد شنت لامتلاك هذا البلد لأسلحة الدمار الشامل. وكان لعدم وجود خطة استراتيجية لتحويل هذا البلد إلى الديموقراطية بعد الاحتلال أن عزز كذلك الاقتناع بأن احتلاله إنما كان لدواعٍ ومبررات غير معلنة. وعلى عجالة قد يقود القائل إن النفط العراقي كان من دواعي اسقاط النظام السابق. لكن هذا ليس السبب الوحيد، وإنما تقتضي الحال أن ينظر إلى الخريطة الاستراتيجية العالمية لنكتشف المقاصد من وراء غزو الولايات المتحدة للعراق.

إن إقرار حكم ديني-طائفي لا يحتمل إلا وجهين: إما أن يكون ديكوراً/شكلاً تابعاً للولايات المتحدة، أو إذا ما كان معبراً عن تطلعات حقيقية، فهو سيتقاطع مع المعايير المزدوجة التي تحملها السياسة الأميركية. فهل ترضى الولايات المتحدة بذلك، وإن جاء بواسطة الانتخاب (آلية الديموقراطية الأميركية)؟ في هذا السياق يظهر متغير استراتيجي مهم. فشكل نظام الحكم الذي ترحب به الولايات المتحدة سيبين الإطار العام الذي تفضله هذه القوة في سياساتها القادمة إزاء المنطقة، وربما نوع الدور الاستر اتيجي القادم للعراق.

من الناحية الجغرافية-الاستر اتيجية، يقطع العراق ويفصل القوى التابعة/المساندة للتحالف الغربي: تركيا ودول الخليج العربية. كما أنه القوة التي تقف أمام أي اندفاعة محسوبة أو غير متوقعة لإيران نحو المنطقة العربية، وبالتالي يوقف تهديدها للمصالح الغربية، وخاصة الأميركية منها، كما يصعب تجاوزه في المعطيات الحاكمة للتوازن الإقليمي والعربي. ومما تقدم نصل إلى نتيجة مفادها وجود أهمية للعراق في بيئته الدولية.

إلى ذلك تشهد البيئة العالمية تناقضات عدة بين قواها الفاعلة: الولايات المتحدة وروسيا وأوروبا والصين. فهذه القوى تتنافس في ما بينها وتتصارع من أجل تبوء مرتبة أفضل في سلم القطبية الدولية. ويساعدها في ذلك أن هيكل القوة وطبيعتها الدولية ذاته في تحول. إذ كشفت مرحلة ما بعد الحرب الباردة الغطاء عن الوضع الحرج الذي تعانيه الولايات المتحدة في الاحتفاظ بموقعها الدولي: بروز القوى الدولية الأخرى إلى مراتب منافسة لها على الصعد الاقتصادية والتكنولوجية، وحتى العسكرية. وهذه القوى صارت تبحث عن منافذ لاختراق السيادة الأميركية العالمية على النظام الدولي عبر سياسات التعاون الثنائية (الشراكة): روسيا-الصين؛ روسيا-الهند؛ الصين-فرنسا... فضلاً عن عمل هذه القوى الدؤوب من أجل تعزيز مفردات قوتها الذاتية العسكرية (الاقتصادية، وحتى لمجالاتها الثقافية التابعة) حتى يسهل



عليها في وقت لاحق فرض أنموذجها للنظم والتفاعلات الإقليمية، وبالتالي للنظام والتفاعلات العالمية(١٠).

في المقابل، تجاوزت طبيعة القوة الدولية الجديدة القيد العسكري، وأصبح بإمكان أي قوة اقتصادية ـ تكنولوجية وثقافية، من دون استبعاد أهمية القوة العسكرية، أن تؤثر في مجالات دولية واسعة. وهذا التحول عزّز موقع كل من ألمانيا واليابان في النظام الدولي، في حين أن الاختلالات في القوة الاقتصادية الأميركية تعطي للولايات المتحدة مرتبة دولية غير متساوقة مع إمكاناتها العسكرية. على أن التحولات أعلاه أسهمت في الكشف عن حالات التناقض والصراع في علاقات القوى الدولية الكبرى ويمكن أن نجدها في ثلاثة مصادر:

أ ـ الاختلافات الأيديولوجية ـ الحضارية: تتبنى القوى الكبرى اليوم باستثناء الصين واليابان، الفلسفة الرأسمالية ـ الغربية، والحضارة المسيحية. إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور اختلافات أيديولوجية ـ حضارية بين روسيا من جانب، والغرب بشكل عام من جانب آخر، واختلافات أقل حدة بين أوروبا من جانب، والولايات المتحدة من جانب آخر. وتنتهي هذه الاختلافات إلى التأكيد على كون المضمون الحضاري لمشاريع كل قوة مختلفاً عن نظرائه الآخرين (السيادة الأميركية على النظام الدولي مقابل نهوض أوروبا)، وفي كيفية تحقيقه، والغايات التي يتوخى إنجازها (الهيمنة الأميركية عبر استخدام القوة مقابل المركزية الأوروبية عبر استخدام استراتيجية احتواء المجالات الاستراتيجية المهمة: المنطقة العربية، افريقيا، وربما آسيا في مراحل لاحقة).

ب ـ تتجلى أخطر أشكال التعارض بين القوى الكبرى اليوم في منظور الأخيرة إلى اتجاهات التحول في النظام السياسي الدولي، وموقع القوة العسكرية المؤثرة في إحداث ذلك التحول. فالولايات المتحدة من جهتها تحاول البقاء متمتعة بعوائد مركزها الدولي أحادي القطب، وتعطيل بروز أقطاب أخرى. فنلاحظ مثلاً زيادة انفاقها العسكري من ٢٨٠,٦ مليار دولار عام ٢٠٠٠، و٣٠٥ مليار دولار عام ٢٠٠١؛ حسبما يورده تقرير معهد استوكهولم لأبحاث السلام (Sipri:p279)؛ واقناع الإخرين بعدم جدوى مقاومتها عبر تعظيم عوائد التعاون (الشراكة الأميركية ـ الصينية، الأميركية ـ الروسية ...)، في حين تعمد كل من الصين وأوروبا عبر خطوات تدريجية متلاحقة إلى رفد قوتها السياسية بعنصر مضاف، حتى يتهيأ لها كلمة في تقرير مصير النظام الدولي وتحويله لصالحها، ومن دون تحمل أعباء وتكاليف غير مرغوبة. كما أنه يصعب تجاوز روسيا الاتحادية. فهي قوة كبرى، ويمكن أن تؤثر في مجرى السياسة الدولية إذا ما وضعت على المحك، لما تمتلكه من قدرات نووية وصاروخية تأتي بعد الولايات المتحدة من حيث كمها وكيفها.

ج - يظهر الاختلاف كذلك بين القوى الكبرى في المجال الاقتصادي. فقد رضيت معظم القوى الكبرى بإظهار التوافقات في ميدان السياسات الكلية، والعسكرية منها تحديداً. وكان حظ الميدان الاقتصادي من هذه التوافقات في حده الأدنى. فلكل قوة مصالحها التي تسعى إلى إعادة ترتيبها وضمانها بشكل يتواءم وواقعها. ولهذا لم تخف كل من أوروبا واليابان وروسيا صراحة الاتجاه نحو تطوير العلاقات مع إيران وليبيا، رغم التحذير الأميركي بفرض عقوبات على كل من يتجاوز في تعاملاته مع الدولتين استثمار ٤٠ مليون دولار، بل لم تعمد أوروبا إلى رسم سياساتها الاقتصادية عبر مراعاة المصالح الأميركية كما كانت الحال أثناء فترة الحرب الباردة، وبل أخذت تراعي عند وضع تلك السياسات مصالحها الخاصة، وإن انتهت إلى التعارض مع المصالح الأميركية، وهذا ما ظهر في سياساتها الزراعية تحديداً.

هنا نتساءل كيف كان احتلال العراق في صلب علاقات الصراع الدولي؟ وكيف ستستثمر الولايات المتحدة العراق في هذا الصراع الدولي؟ وهل من الأجدى للولايات المتحدة بناء دور عراقي اقليمي وعربي فاعل، بمعنى أن يكون العراق القادم خطوة تؤكد فيه الولايات المتحدة مركزيتها في النظام العالمي؟

إذا ما استرجعنا الأحداث السياسية المتعلقة بالعراق قبل الاحتلال، سنلاحظ أن الولايات المتحدة أخذت في الاعتبار الوضع الدولي، وحاولت كسب الشرعية لتغيير النظام السياسي في هذا البلد. لكن عندما أدركت أنه ليس من السهل الحصول على الشرعية، عملت على تجاوز كل من أوروبا وروسيا... وانساقت وراء عملية الاحتلال، وفي هذا إشارة إلى عدم الرغبة بإعطاء مكانة الندية لتلك القوى في تقرير مسائل ذات صلة بمصالح الولايات المتحدة، وفي الوقت نفسه حددت الخطوط الحمراء التي يتوجب على الآخرين مراعاتها عند التعامل مع الولايات المتحدة. وإذا كان الصراع بالشكل الذي وصفنا أعلاه، فإن موقع العراق حيوي في الفكر الأميركي لكونه يقع في دائرة استراتيجية قريبة من روسيا والصين ويهيء خط دفاع/هجوم متقدماً في وجه أعداء الولايات المتحدة. ويبقى على الأخيرة استثمار، هذا البلد عبر بناء أدواره الإقليمية والعربية الممكنة/المحتملة في إطار يتفق ومصالح الولايات المتحدة.

إن إعادة التأهيل تتوقف على قدرة العراق على توسيع علاقاته مع القوى الدولية الأخرى، ورفع قيمة أدواره في نظر تلك القوى. من جهة أخرى، احتمالات المواجهة بين القوى الكبرى باهظة الكلفة، وبل مستحيلة وغير مرغوب فيها. كما أن توازن المصالح في ما بين تلك القوى يجعل توجهاتها الاستراتيجية - العسكرية محكومة لصالح تطوير علاقاتها البينية العامة، وتحكم في الوقت نفسه سياساتها الكلية عبر تصعيد قيمة الأرباح والمزايا النهائية. وهذا ما يجعل القوى الكبرى تبقي تناقضاتها عند مستوى الحد الأدنى الحرج المطلوب الحفاظ عليه، وعدم التصعيد. وهذا ما تفهمه كل تلك القوى في علاقاتها المتبادلة، وتعمد كذلك إلى إظهار

توافق ظاهري استراتيجي/تكتيكي عبر القبول بمنافع الحد الأدنى الحرج في سياساتها.

إن القوى الكبرى تلجأ غالباً إلى استثمار النظم/الدول الإقليمية بقصد توسيع مجالات نفوذها وسحب ميادين الصراع بعيداً منها. وباحتلال العراق فقدت روسيا والاتحاد الأوروبي والصين قوة اقليمية كانت بعيدة نوعاً ما عن تدخلات الولايات المتحدة، بل وستصبح ضامناً لمصالح الولايات المتحدة في المنطقة.

لقد أثبتت السنوات السابقة أن الولايات المتحدة استطاعت إبقاء التناقضات مع القوى الأخرى دون مستوى الخلاف السياسي الصريح والواضح. ولا يتوقع اليوم أن تتغير الصورة، طالما أن تلك القوى لا تملك القوة ولا الإرادة على المواجهة خارج دائرة الخطاب السياسي، بل إنها تظهر بين الحين والآخر أن مصالحها الحيوية ليست عرضة للتأثر جراء التناقض القائم في ما بينها، ومن ثم فهي تستجيب لمقتضيات المصلحة الأميركية في تصريف أوضاع هذه الدولة (العراق) مقابل الحصول على بعض التنازلات الأميركية. وهذا الأمر ينطبق على الصين وأوروبا، كما ينطبق على روسيا. فالأخيرة تعرف الخطوط الحمراء للولايات المتحدة في قضية العراق، ولا تعمد إلى تجاوزها.

هل ستسمح الولايات المتحدة بأن يتزعزع استقرار العراق أو أن يقام فيه نظام سياسي يتعارض مع مصالحها؟ أليس من الأجدى للقوى السياسية العراقية التفكير في العراق كبيت لكل العراقيين، والانتباه إلى أن قوة البلد هي قوة لهم، وأن تقسيم البلد أو إضعافه هو إضعاف لهم جميعاً؟ ألا تستدعي الحال التفكير في زيادة نسبة الاستقلالية عن الولايات المتحدة، وأن يكون للعراقيين رأي واضح بشأن مستقبل الأدوار السياسية للبلاد، بمعنى إذا تعذرت معارضة الولايات المتحدة في قضايا للعراقيين رأي فيها، فعلى الأقل أن لا يكونوا وسيلة طيعة في يدها توجههم كيف تشاء؟

المصادر:

(١) بيير بيلو: «بغداد ـ طهران، لعبة الاثنين الكبار». ترجمة سوسن حسين. **مجلة السياسة الدولية**. العدد ٨٥. ١٩٨٦. ص ٢٦٦ـ٢٦٧.

(٢) Seyed Mohammad Kazem: "The Policy of Daul Containment in theory and practice". *The Iranian journal of international affairs*. vol7, No 1, 1995, p.p. 110 - 112.

(٣) انظر مثلاً د. ضاري رشيد الياسين: «البيئة الإقليمية للعراق ـ رؤية عامة». **مجلة دراسات استراتيجية**. العدد ٥. ١٩٩٨، ص ٨ـ٣٩.

(٤) *SIPRI*, Yearbook, 1999. pp: 309 - 314.

(٥) وليم ب. كوانت: «الشرق الأوسط على حافة الهاوية. فرص التغيير في القرن الحادي والعشرين». ترجمة وتعليق د. أحمد يوسف و د. أحمد البرقاوي. **ترجمات استراتيجية** (المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، العدد ٥، ١٩٩٦). ص ص ١٥ـ١٨.

(٦) انظر مثلاً، د. ضاري رشيد الياسين: «المتغيرات الدولية وانعكاساتها على المحيط العربي للعراق». **مجلة دراسات استراتيجية**. العدد ٦. ١٩٩٩. ص ٨٧ وما بعدها.

(٧) Amine Saikal: *Emerging Powers. The cases of china, India, Iraq and Israel.* (The Emirates Center For Strategic Studies and Research. Abu Dhabi. 1997). pp: 25 - 26.

(٨) يعرض د. كاظم هاشم نعمة لأدوار العراق المحتملة بعد الحرب مع ايران في الفصل رقم ١٩ من كتابه الموسوم: **دراسات في الاستراتيجية والسياسة الدولية**. (دار الشؤون الثقافية، بغداد: ١٩٩٠). ص ص ٤٦٥ـ٤٩٠.

(٩) Conway W. Hendevson: *International Relations Conflict and Cooperation's at the Turn of the 21 st Century.* Mc Graw - Hill Companies, Inc. U.S.A. 1998. pp: 100 - 103.

(١٠) معظم الأدبيات الدولية المتخصصة تتحدث عن هذه التحولات. انظر مثلاً: زبيغنيو بريجنسكي: **رقعة الشطرنج الكبرى الأولية الأميركية ومتطلباتها الجيواستراتيجية**. ترجمة أمل شرقي. (الأهلية للنشر. عمان: ١٩٩٩).

شفيق المصري*

مأزق الأمم المتحدة في الشرق الأوسط

كان مفترضاً أن نتحدث عن دور الأمم المتحدة في الشرق الأوسط، وليس عن مأزقها. فالمنظمة الدولية باشرت نشاطاتها المكثفة من الشرق الأوسط تحديداً، ذلك لأن قرارات الجمعية العمومية ومجلس الأمن تتناول، منذ عام ١٩٤٧ على الأقل، مسائل شرق أوسطية متشعبة، لا سيما أن الساحة الشرق أوسطية حاشدة بالمشاكل وحافلة بالأحداث، ما يستدعي تدخلاً للمنظمة الدولية على غير صعيد. وكان مفترضاً أيضاً أن نستنتج، بخلاصة هذا الحديث، بعض البنود الإيجابية لهذا الدور باعتبار أن المنظمة تهدف إلى حفظ السلام والأمن الدوليين من جهة، وإلى احترام مبدأ تقرير المصير وحقوق الإنسان من جهة أخرى. إلا أن المرحلة الراهنة التي تمر بها المنظمة الدولية ذاتها وشعوب هذه المنطقة في آن، تحول دون الحديث عن أي دور فاعل للأولى، وعن أي أمل معقود لدى الثانية. ويصح، تباعاً، الحديث عن مأزق الأمم المتحدة ذاتها في الشرق الأوسط. وهو مأزق ناجم عن عدد كبير من المعوقات البارزة بحكم الأمور الواقعة من جهة، والقرارات الهادفة إلى استبعاد المنظمة الدولية أو تحجيمها من جهة أخرى.

وقد بلغ هذا المأزق حداً بدأ معه المراقبون يتساءلون عن جدوى بقاء المنظمة الدولية ذاتها وعن صدقية قراراتها التي تتسم بالتحريف والازدواجية، وحتى الكيدية ـ الانتقامية. ولكن هذه التساؤلات كلها يجب أن لا ترفع المسؤوليات المترتبة على دول المنطقة ذاتها في التسبب بهذا المأزق أحياناً أو في التفرج عليه بدلاً من التفريج عنه أحياناً أخرى.

من الواضح أن الأمم المتحدة ـ كمنظمة ـ عانت كثيراً من أجواء الحرب الباردة وظروفها. إلا أن انتهاء هذه الحرب مع نهاية الثمانينات من القرن الماضي، أدى إلى تعديل كبير في المنظمة الدولية، بحيث صار مجلس الأمن الدولي أكثر فاعلية بعد تجميد العمل بحق النقض (الفيتو). كما صارت الجمعية العمومية أقل فاعلية بعد أن تمكنت الولايات المتحدة من اختراق الأكثرية

* أستاذ القانون الدولي المحاضر في الجامعتين الأميركية واللبنانية.

التلقائية التي كانت تدفع باتجاه قضايا العالم الثالث ودول الجنوب عموماً. وبذلك لاحظنا، منذ بداية التسعينات، حركة معكوسة الاتجاه: تصاعدية وفاعلة من جانب مجلس الأمن الذي بدأ يستند في معظم قراراته إلى الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، بما يفرض إلزاميتها القانونية الحكمية، وحركة تراجعية وهامشية من جانب الجمعية التي كانت أكثر جرأة واندفاعاً لمصلحة دول الجنوب في العقود السابقة.

حيال هذا التناقض الظاهر، بدأت المنظمة الدولية تشهد المأزق الراهن. وكان الشرق الأوسط الساحة النموذجية لبروز هذا المأزق وظهور ملامحه المختلفة. وقبل أن نتحدث عن أوجه هذا المأزق ومفاصله، لا بد من الاتفاق أولاً على التحديد الجيوسياسي للشرق الأوسط.

عكف معظم الكتّاب الاستراتيجيين على اعتماد الصيغة الواسعة لهذا التحديد. وعليه، فإن الشرق الأوسط، برأيهم، أصبح أكثر اتساعاً بعد انتهاء الحرب الباردة، بحيث بات يشمل القلب الشرق أوسطي الممتد من الخليج إلى المتوسط، ومن بحر عمان إلى البحر الأسود، كما يشمل الأجنحة الملحقة به جيواستراتيجياً وجيواقتصادياً أيضاً. وهذه الأجنحة تشمل منطقة آسيا الوسطى شمالاً، والقرن الإفريقي جنوباً، وشمال افريقيا غرباً، وشبه الجزيرة الهندية شرقاً. ثم ظهرت بعض المحاولات الاستراتيجية التي اعتمدت هذا التحديد بشكل أو بآخر. وبدأ الحديث، بعد المشروع الأميركي الذي أعلنه الرئيس الأميركي جورج بوش واعتمدته الدول الثماني في قمة اسطنبول، يتناول الشرق الأوسط الكبير الممتد من أفغانستان إلى موريتانيا. ولعل مأزق الأمم المتحدة يظهر بكل مفاصله على هذه الرقعة الواسعة من الشرق الأوسط الكبير.

ثمة أوجه متعددة للمأزق الذي تعيشه الأمم المتحدة في الشرق الأوسط الكبير. ومن هذه الأوجه ما يتناول مقاربة الأزمات الشرق أوسطية، ومنها ما يتعلق بقدرة مجلس الأمن الدولي على توصيف الأزمة وتحديد معالجتها، ودور المجلس في تولي هذه المعالجة وفي تقرير انجازها وتحديد مدى الارتباط بها، ومنها أخيراً ما يتعلق بقدرة هذا المجلس على الفصل والحسم. فإذا ما بدأنا من المسألة الأفغانية، نرى:

- أن مجلس الأمن سبق وأصدر بعض القرارات التي تطالب أفغانستان (منذ أيام الرئيس الأميركي السابق بيل كلينتون) بتفكيك مخيمات تدريب عناصر «القاعدة» وتسليم بعض قادتها. إلا أن أحداث ١١/٩/ ٢٠٠١ فرضت على المجلس، وبسرعة فائقة، إصدار القرار ١٣٦٨ الذي أقر للولايات المتحدة بحق الدفاع عن النفس من دون تحديد الجهة المعتدية. وكان هذا القرار - في حرفية تفسيره - متجاوزاً للشروط التي أوردتها المادة ٥١ من ميثاق الأمم المتحدة. فالمعروف أن حق الدفاع عن النفس غير قابل للتساؤل من حيث المبدأ. إلا أن ممارسة

هذا الحق مشروطة بعدد من الحالات المسبقة لها. ثم ظهر إلى العلن، بعد حين، أن خطة الهجوم على أفغانستان كانت جاهزة منذ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١، أي قبل تسعة أشهر من أحداث ٩/١١. المهم. وفي هذا السياق، اكتفى مجلس الأمن أو اضطر إلى الاكتفاء بتوفير الغطاء الدولي للقرار الأميركي المسبق، وإن كان حدث ٩/١١ قد شكل التوقيت المناسب له.

والمهم أيضاً أن الأمم المتحدة تواجه الآن في أفغانستان مأزقين اثنين: الأول يتمثل في قيام حلف شمال الأطلسي (الناتو) بالمهام الأمنية في أفغانستان، وذلك من دون أي تفويض صريح ولا شروط محددة من قبل مجلس الأمن، فيما يتمثل الثاني في أن قوات حفظ السلام هناك تتعرض للمزيد من الاستفزازات، وبالأصح للهجمات المسلحة، ما يدفعها تدريجاً إلى التخلي عن مواقعها ومسؤولياتها وترك الفوضى القائمة لقوات الحلف الأطلسي من جهة، وإلى تجاذبات القبائل الأفغانية من جهة ثانية، وإلى بعض الجهود الهشة للسلطة المركزية من جهة ثالثة.

أما بالنسبة إلى العراق، فقد تمثل المأزق الذي تواجهه الأمم المتحدة في:

- أن مجلس الأمن، بعد أن كان بعض أعضائه الدائمين - فرنسا وروسيا - قد رفضوا أي تبرير للحرب على العراق، عاد وأصدر القرار ١٤٨٣ الذي أنهى الحكم العراقي - بإلزامية قانونية دولية - وأقرّ وجود الاحتلال وسماه «السلطة» بدلاً من «القوة الدائمة بالاحتلال» ومنحها صلاحيات أساسية. وبذلك قرّر مجلس الأمن نفسه التخلي عن دوره كمراقب لهذا الاحتلال وكأداة فاعلة لرفعه. ثم صدر القرار ١٥٤٦ الذي لحظ الآلية الراهنة للانتقال إلى حكومة عراقية تمثيلية وفقاً لدستور عراقي جديد. وبذلك، فإن المأزق الآن هو في تهميش ذاتي للمنظمة الدولية ووضع الأمور التقريرية كلها في يد السلطات الأميركية، وبعض التنفيذية في يد الحكومة المؤقتة. وقد صدّق مجلس الأمن على صيغة «التدخل بناء لطلب الحكومة العراقية» وأرفق - للمرة الأولى - الرسالتين المتبادلتين بين السلطات العراقية والأميركية لهذه الجهة. على أن يبقى مجلس الأمن الدولي متفرجاً، وإن كان قد وضع في قراره الأخير مهلاً زمنية محددة قد يصار إلى تمديدها أو تعديلها في وقت لاحق.

والملاحظ بعد الاعتداء الهائل الذي تعرضت له بعثة الأمم المتحدة في العراق، أنها (أي البعثة) انتقلت إلى الأردن. وهي تمارس ما يمكنها عمله في العراق من هناك، فضلاً عن أن الدور «الحيوي» الذي حدد لهذه المنظمة أصلاً لم يتناول أي شأن سياسي، وإنما اقتصر على بعض التقديمات الإنسانية والاجتماعية فقط. ولعل تجربة الأمم المتحدة في إعداد المؤتمر الوطني العراقي وإعلان اللائحة التي فازت بنتيجته خير دليل على الدور المهمش لهذه المنظمة في التصديق على النتائج من دون البحث في أسبابها ولا في ظروفها. وتبدو المنظمة الدولية

الآن عاجزة عن أي إجراء أو قرار يتعلق بالوضع العراقي العام، علماً أن الانهيار الأمني الحاصل والتجاذبات السياسية القائمة والتطورات المتلاحقة... كلها خارجة عن نطاق الأمم المتحدة وعن دائرة معالجاتها المفترضة.

وفي ايران، لا يقل مأزق الأمم المتحدة عما هو عليه من الدول الأخرى. والموضوع، هنا، يتعلق بمسألة الاستخدام النووي للأغراض السلمية. وتبدو الصورة - الآن - مشدودة إلى تجاذب ثنائي بين تنسيق أميركي - اسرائيلي معلن حول ضرورة اتخاذ إجراءات زاجرة بحق ايران وبين تنسيق فرنسي - ألماني - بريطاني حول ضرورة الاستمرار بالتفاوض خلال مهلة تحدد بتشرين الثاني/ نوفمبر لهذا الغرض. والملاحظ في هذا الإطار:

أ - أن مسألة جعل «الشرق الأوسط منطقة منزوعة السلاح النووي» انطلقت منذ سبعينات القرن الماضي بمبادرة ايرانية - مصرية مشتركة، وأن الجمعية العمومية للأمم المتحدة تبنتها على هذا الأساس. هذا مع العلم أن مجلس الأمن الدولي كان قد طالب اسرائيل - منذ عام ١٩٨١ - بوضع مفاعلها النووي تحت إشراف الوكالة الدولية للطاقة الذرية. كما كانت بعثة الأمم المتحدة قد طالبت منذ أوائل التسعينات بالأمر ذاته. والمعروف أن بعض التقارير السرية التي تم تسريبها تعتبر اسرائيل القوة النووية السادسة في العالم. والمعروف أيضاً أن مجلس الأمن لم يعد يذكر بهذا المطلب الذي أعلنه منذ عام ١٩٨١ لغاية الساعة.

ب - أن إيران قبلت أخيراً زيارات وحملات مراقبة وتفتيش طارئة ومفاجئة على كل منشآتها النووية، كما تعهدت، بوسائل مختلفة حكومية ودينية، بحصر استخدامها الطاقة الذرية لأغراض سلمية. ثم حصل بينها وبين الدول الأوروبية الثلاث المذكورة أعلاه تفاهم على كل هذه الضمانات وعلى استمرار الحوار البناء في صددها.

ج - لا يزال التجاذب قائماً ولا تزال اسرائيل تصر على مطلبها تجريد إيران من أية قدرة نووية. وتمارس اسرائيل الآن ضغوطها المعروفة - خلال التسابق الانتخابي الرئاسي الأميركي - من أجل تحقيق هذا الغرض. ومع أن الجانب الأوروبي يصرّ - لغاية كتابة هذا المقال - على عدم تحويل الملف الإيراني من مجلس حكام الوكالة الدولية للطاقة الذرية إلى مجلس الأمن الدولي... فإن هذا الأخير لا يستطيع الإمساك بأية مبادرة ولا القيام بأي دور مقرر لهذه الجهة، مع أنه ضحية الموقفين حيال اسرائيل النووية من جهة، وحيال ما يُرتب ضد إيران من جهة مقابلة.

أما في السودان، فقد سعت الأمم المتحدة، من خلال مجلس الأمن، إلى حل المسألة الإنسانية الطارئة في اقليم دارفور. ولم تستطع المنظمة الدولية حيال هذه المأساة الإنسانية أن تقارب التعقيدات السياسية والاقتصادية لهذه المسألة. لذا اضطرت إلى معالجة الشأن الأمني

والإنساني فيها. وعلى هذا الأساس أصدر مجلس الأمن القرار ١٥٥٦، وفيه ضرورة نزع سلاح الميليشيات (ولا سيما الجنجويد) والتزام وقف إطلاق النار وانتشار المراقبين الدوليين والقيام بمهام إنسانية تشمل عودة الهاربين وتوفير المساعدات الإنسانية لهم. ويلاحظ من خلال قراءة متأنية لهذا القرار أنه قد صدر نتيجة إلحاح أميركي - بريطاني لأسباب انتخابية - سياسية - اقتصادية - نفطية، وأنه التزم أيضاً بمهلة شهر واحد من تاريخ صدوره لاتخاذ إجراءات أخرى مناسبة في ضوء تقرير الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان بهذا الصدد. والواقع أن مهلة الشهر انتهت، وأن المجلس الآن واقع تحت ضغط تجاذب ثنائي أميركي مطالب بإجراءات اقتصادية زاجرة بحق السودان، وأوروبي مطالب بالتريث وفقاً لشروط محددة. ويبدو، لغاية الساعة، أن موقف الاتحاد الأوروبي هو المرجح، وأن الإدارة الأميركية قبلت ذلك، شرط أن لا يتسامح الأوروبيون مع الحكومة السودانية المتهمة بالتقاعس والتسويف.

وإذا كان الاتجاه العام، اليوم، يركز على الدور المرتقب للمراقبين الدوليين وعلى قوات منظمة الاتحاد الإفريقي لحمايتهم وللإسهام في فرض السلام والأمن في الاقليم السوداني، فإن المنظمة الدولية تميل إلى تفعيل المنظمات الإقليمية بشكل عام في مسألة الحفاظ على الأمن الإقليمي. وهذا الاتجاه مشكور ومطلوب، ولكنه قد يصطدم أحياناً بمصالح بعض الدول الكبرى (هنا: أميركا وبريطانيا). فإذا حصل مثل هذا الاصطدام، يخشى أن يستغنى عن الدور الإقليمي المفترض ليحل محله الدور المباشر المفروض. وليس على مجلس الأمن، في هذه الحال، إلا الانصياع والتصديق.

ولعل المأزق الأكبر الذي تواجهه الأمم المتحدة يتمثل في سياق الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي. ويتمثل في:

أ - أن المنظمة الدولية - «الجمعية العمومية ومجلس الأمن - حرصت منذ أواخر الستينات من القرن الماضي على التوصيف القانوني لإسرائيل على أنها القوة القائمة بالاحتلال، وللضفة والقطاع على أنهما من الأراضي المحتلة الخاضعة لاتفاقية جنيف الرابعة للعام ١٩٤٩، ولحقوق الشعب الفلسطيني على أنها غير قابلة للتصرف، بما في ذلك الحق في العودة وفي تقرير المصير.

ب - إلا أن اتفاق أوسلو لعام ١٩٩٣ والأجواء المضللة التي رافقته دفعت الأمم المتحدة إلى التنازل التدريجي عن هذا التوصيف، وبدأت تصدر القرارات الدولية حول تسريع المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية وتثميرها.

ج - ومع ذلك، فإن مجلس الأمن استند إلى «رؤية» الرئيس الأميركي الحالي حول الدولتين الفلسطينية والإسرائيلية في فلسطين، وأصدر القرار ١٣٩٧ الذي لحظ امكانية انشاء دولة

فلسطينية. كما صدرت قرارات أخرى لاحقة تصدق على «خريطة الطريق» وتؤكد على تطبيقها.

د - المأزق الذي يواجه المنظمة الدولية الآن يتمثل في اضطرار أو دفع مجلس الأمن إلى اعتماد المعايير المزدوجة بين اسرائيل التي تخالف القرارات الدولية من دون أي حسيب ولا رقيب، وبين أية دولة عربية شرق أوسطية أخرى تتعرض للعقوبات الدولية من دون أي سبب ولا موجب. كذلك، فإن المنظمة الدولية شريك في «المجموعة الرباعية» التي ترعى «خريطة الطريق» (مع الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي وروسيا). ولكنها (أي المنظمة) عاجزة عن تطبيق هذه «الخريطة» لأنها، ببساطة، عاجزة عن حمل اسرائيل على التزامها.

هـ - علماً أن ثمة أحكاماً دولية أخرى تلزم اسرائيل - قانونياً - بالامتناع عن عمل ما أو بالقيام به، فإن هذه الأحكام والآراء والاجتهادات والتوصيات الدولية لا تجد أي طريق للتنفيذ ولا حتى للإصغاء الإسرائيلي. حسبنا هنا أن نذكر بالرأي الاستشاري وبقرار للجمعية العمومية حول عدم شرعية «الجدار الفاصل» الذي تقيمه اسرائيل.

ولعل التجربة الأخيرة التي مرّت بها الأمم المتحدة تتمثل في القرار ١٥٥٩ الذي صدر عن مجلس الأمن في ما يتعلق بالتدخل السوري في لبنان. ومع أن هذا القرار لا يزال يتفاعل في الساحتين اللبنانية والإقليمية، فلا بد من ابداء بعض الملاحظات في صدده:

أ - إن هذا القرار، في قراءته القانونية، لا يمثّل التزاماً قانونياً مفروضاً على الدولتين المعنيتين، أي لبنان وسورية، ولكنه قد يمثل الخطوة الأولى باتجاه هذا الالتزام إذا أقدم الأمين العام على رفع تقرير متشدد لمجلس الأمن، وإذا ما استجاب هذا الأخير، وصعد قراره الجديد إلى الفصل السابع الذي يصبح تلقائي التنفيذ. والقرار، كما وصفه مندوب إحدى الدول التي امتنعت عن التصويت، غير قابل للتطبيق بسبب غموضه وتعذر التحقق من خلفيات تطبيق الأحكام الدستورية للدول أو تعديلها. ولكنه على كل حال يحتوي بنوداً أساسية أخرى تركّز على وجوب احترام السيادة الوطنية والاستقلال السياسي والوحدة الاقليمية للبنان.

ب - أما المطالب الأخرى الواردة في القرار، فهي المتعلقة بنزع سلاح الميليشيات اللبنانية وغير اللبنانية، وبانسحاب القوات المسلحة الأجنبية من لبنان، وبنشر سلطة الدولة اللبنانية وحدها على كامل اقليمها. لكن المشكلة، في إطار هذه المطالب، أن مجلس الأمن وفر الغطاء الدولي للإرادة الأميركية بالدرجة الأولى، إذ وردت (المطالب) في «قانون محاسبة سورية»، ومن ثم في البيان الذي صدر عن مجلس النواب الأميركي حول انتهاكات سورية لحقوق الإنسان في سياق تعاملها مع مواطنيها، ومع اللبنانيين أيضاً.

وعلى هذا، فإن المراقبين يعتبرون أن القرار ١٥٥٩ جاء أداة قامعة إضافية في اليد

الأميركية لفرض المزيد من الضغوط من أجل دفع النظام السوري للاستجابة للإرادة الأميركية في العراق. وعلى هذا أيضاً يؤخذ على القرار ١٥٥٩ أنه تعمّد استخدام لبنان ساحة مناسبة لهذا الغرض من دون أن يهدف فعلاً إلى تعزيز الديموقراطية والسيادة في هذا البلد. فهل يستطيع مجلس الأمن أن يفصل دوره عن المصالح الأميركية في المنطقة؟؟

المعروف، على كل حال، أن مأزق الأمم المتحدة بعد انتهاء الحرب الباردة، أصبح متواصلاً، لأنه يعكس الظروف الجديدة في العلاقات الدولية المندرجة تحت قيادة أحادية القطب لدول الشمال المتمثلة اقتصادياً في بمجموعة الثماني الكبار، ودفاعياً بالحلف الأطلسي، وسياسياً في الشعارات التغريبية المستخدمة من جانب هذه الدول. ولعل مأزق المنظمة الدولية الآن يكمن في هذا التعارض القائم حالياً بين مستلزمات بناء السلام العالمي من جهة، ومقتضيات توفير المصالح الحيوية لهذه المجموعة - صانعة القرار الدولي - من جهة ثانية.

وتجهد هيئات الأمم المتحدة في ابتكار بعض الأساليب التوفيقية على الصعيد الدولي. وبذلك تصبح العبارات المستخدمة من جانب المنظمة مألوفة عالمياً، مثل التنمية المستدامة، وأنسنة العولمة، وتلازم الديموقراطية مع السلام، وتفعيل المجتمع المدني الدولي... الخ.

لقد اضطرت المنظمة الدولية بعد ٩/١١ إلى اعتماد شعارات اضافية، مثل الحرب على الإرهاب، والإصلاحات السياسية والاقتصادية، وما إلى ذلك من شعارات متداولة. إلا أن هذه الشعارات المتأثرة بالسياسة الأميركية وتوجيهاتها أبعدت المنظمة الدولية ذاتها عن الشعوب الأخرى الفقيرة والمضطهدة، ولا سيما الشعوب الشرق أوسطية. وهذا الواقع الذي بات واضحاً في مفاصله الأساسية كافة دفع عدداً من الكتّاب والمراقبين إلى تنبيه الأمم المتحدة لهذا الموقف المغاير للمبادئ الأساسية لميثاق الأمم المتحدة. ولعل مدير البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة (في لبنان) عبّر عن هذا الموقف بشكل نقدي صريح عندما ذكر، منتصف آب/اغسطس ٢٠٠٤، أنه «ينبغي للمنظمة الدولية أن تكون محايدة في نظر شعوب الشرق الأوسط، وأن تحسن أداءها في مخاطبة مسلمي العالم...». وأضاف «يتملكني احساس قوي بأننا نخفق في مخاطبة بليون مسلم في العالم بطريقة فاعلة».

منصور المعدّل*

الثقافة الإسلامية والسياسة

رغم محدودية الإهتمام بالإسلام وديناميات المجتمعات المسلمة بين علماء الإجتماع الأميركيين، فإن الجدل النظري والتاريخي في أقسام الدراسات الإسلامية يدور، وعلى مستوى عال من التجريد، حول بعض القضايا الأساسية نفسها التي يهتم بها علماء الإجتماع: مكانة التحليل العقلاني في تفسير القرآن، ومفهوم السيادة في الإسلام، وطبيعة الدولة والقانون والنظام والعقاب في الأقطار الإسلامية، وأوضاع المرأة والحرب والسلام فيها. وبالطريقة نفسها التي يهتم بها علماء الإجتماع بتطوير المعرفة العلمية لدراسة العلاقة بين الدين والمجتمع عموماً، ودفعها إلى الأمام، فإن العاملين في حقل الدراسات الإسلامية منشغلون كلياً باكتشاف الطريقة التي يرتبط بها الإسلام بسياقه الإجتماعي الأوسع. وإذا ما أخذنا في الإعتبار هذه الإهتمامات المتشابهة، فإن التطور النظري في علم الإجتماع يمكن ان يساهم في تفسير حال المجتمعات المسلمة، بينما ستقدم بالتأكيد الدراسات الاميريقية في مجال الدراسات الإسلامية وسيلة مهمة لتقويم مدى مناسبة وصلاحية النظريات الإجتماعية.

ومع ذلك، بقي علماء الإجتماع عازفين عن الإفادة من حقل الدراسات الإسلامية لتطوير حقلهم العلمي. ورغم التزايد المفاجئ للاهتمام بالدراسات الإجتماعية العلمية للإسلام في العقود المتأخرة، بقي التحليل الإجتماعي الجدي لدراسة الإسلام مقتصراً على الأبحاث الرائدة لفيبر حول الدين. وعلى المنوال نفسه كان العاملون في حقل الدراسات الإسلامية بعيدين من التطور النظري في علم الإجتماع. إذ تمثل التغير في هذه المساحة بنماذج نظرية عدة متباينة وبعض الإهتمامات التاريخية. أما النوع الأول، فيمكن تتبع أصوله في الجدل الذي ساد في نهاية القرن التاسع عشر بين الرومانسيين والعقلانيين حول مشكلة الإستعمار الغربي في

(*) أستاذ بقسم علم الإجتماع والإنتروبولوجيا وعلم الجريمة بجامعة شرق ميتشجغن.

النص نشر في *Annual Review of Sociology*, 2002,

التعامل مع ثقافة الشعوب المحلية المستعمَرة، ما أدى إلى ظهور حقل الدراسات الإسلامية؛ الحقل الذي ركز على ترجمات تفصيلية، وعلى وصف وتحليل النص الإسلامي والتاريخ الإسلامي ولغات الشعوب الإسلامية. وبفضل جهود المتخصصين في الدراسات الإسلامية (الإسلاميات) برز منظور ثالث ومسلم بامتياز في الوسط الأكاديمي الغربي، استند إلى محاولات بعض العلماء المسلمين، وتناول الفروق بين الشريعة الإسلامية في مجتمعاتهم والممارسة العملية لها. وانتهت هذه الجهود في الكتابة التاريخية الرائدة لأبن خلدون. وأخيراً، شهدت العقود الماضية تزايداً ملحوظاً في الإهتمام بالدراسات الإجتماعية العلمية للأقطار المسلمة. ودارت هذه الدراسات حول السمات الأساسية للسياسة عند المسلمين من خلال دراسة الأصول الإجتماعية للأصولية الإسلامية.

البارز والمهم في هذه المنظورات قضايا مرتبطة بالعلاقة بين الثقافة الإسلامية والسياسة وبين خصوصية المؤسسات السياسية في الأقطار الإسلامية: ما هي العلاقة بين الدين والسياسة في الأقطار الإسلامية؟ ما هي الصلات بين الإسلام والإستبداد الشرقي؟ كيف هي العلاقة بين الإسلام والديموقراطية الليبرالية؟ هل هناك صراعات بين أسلوب التشريع العقلاني والتعاليم الدينية؟ ما هو الأسلوب الذي يؤثر به الإسلام في السياسة وفي شكل الفعل السياسي؟ ما هي محددات الأصولية الإسلامية؟ من خلال طريقة الإجابة النقدية لتقويم وجهات نظر متعددة، تمكن الإجابة عن بعض أو كل هذه الأسئلة. وتسعى هذه المراجعة لمعالجة وتناول العديد من القضايا المتداخلة:

ـ **الإسلام والحداثة السياسية:** إلى أي مدى يتواءم الإسلام والتشريع العقلاني، فضلاً عن وصف العلاقة بين الإسلام والسياسة إجمالاً؛

ـ **خصوصية السياسة المسلمة:** دراسة العلاقة بين الإسلام والأصولية الإسلامية والصلة بين العمليات الإجتماعية والحركات الدينية؛

ـ **النزعة الريعية (rentierism) في مقابل النزعة الإسلامية:** تفسير بديل من خصوصية السياسة المسلمة. وستقدم هذه المقالة بعض المقترحات لما يمكن ان تكون عليه أبحاث المستقبل.

الإسلام والحداثة السياسية

تتوقف الإجابة عن السؤال حول علاقة الإسلام بالحداثة أيضاً على ما يشكل السمة المعرِّفة أو المحدِّدة للحداثة ذاتها. فتراث مفهوم القرن التاسع عشر للحياة الحديثة، والذي شكل معظم وجهات نظر المتخصصين في الإسلاميات في القرن العشرين، افترض وجود تعارض أو صراع بين الإسلام والتشريع العقلاني. لكن هذا المفهوم لا يسعه ان يوفق بين

التطورات التاريخية في النظرية السياسية الإسلامية، وتحديداً في ما كتبه ابن خلدون وافترضه. فبينما تتقبل كتابة ابن خلدون التاريخية حقيقة علمانية السياسة، كما لوحظت منذ القرن الرابع عشر، وتؤكد أنه يمكن في سياق الثقافة الإسلامية تطبيق مبدأ التحليل العقلاني لحل مشكلة النظام السياسي.

مدرستا وليم جونز الرومانسية وجيمس ميل العقلانية

في بداية القرن السابع عشر كانت الإمبراطوريات الثلاث، العثمانية والصفوية والمغولية - الإمبراطوريات التي حكمت معظم أرجاء العالم الإسلامي - في إنحسار وتدهور، وكانت في الوقت نفسه تعيش تحديات واسعة وكبيرة من جانب أوروبا. وكان هذا التدهور والتدخل الأوروبي أكثر وضوحاً وبروزاً في الهند المغولية، حيث واجهت الدولة اشكالاً من الأزمات وصفت بأسماء مختلفة من جانب المؤرخين بوصفها أزمة جكَرداري (شاندرا ١٩٨٢، جيب ١٩٦٣) أو باسم الأزمة السياسية (ريتشاردز ١٩٩٠) أو وصفت بالأزمات المتعددة الأوجه، والتي تعكس النزعة التجارية وتشكيل المجموعات وسياسة التغيير (باي لاي ١٩٨٨). وقد قدم التفكك السريع للإمبراطورية المغولية في أوائل القرن الثامن عشر فرصة كبيرة لشركة الهند الشرقية لتبدأ طورها في التوسع الإمبريالي السريع. ومع حلول القرن التاسع عشر وما بعده، دخلت أقطار إسلامية رئيسية أخرى تحت الحكم الإستعماري الأوروبي. فسيطر الهولنديون على أندونيسيا، والبريطانيون على مصر، والفرنسيون على الجزائر وبعدها سوريا، وسيطر الفرنسيون والاسبان على المغرب. ومن الطبيعي ان يبرز مع الإحتلال سؤال عن كيفية حكم شعب ثقافته مختلفة كلياً عن الثقافة الأوروبية.

أما في بريطانيا العظمى، فإن هذا السؤال ولدّ جدلاً ساخناً بين أنصار مدرستين فكريتين. فقد رأى الرومانسيون الذين كانت قيادتهم لوليم جونز وزملائه، ان الشرق يجب ان يُحكم من خلال معاييره الخاصة، وان يدرس لذاتها، لا أن يستخدم لأي غرض دعائي غربي (فورنو ١٩٥١). فبالنسبة لجونز، كانت آسيا «محضن العلوم ومبدعة فنون لذيذة ومفيدة، وهي مكان أعمال عظيمة، وهي خصبة في إنتاج العبقرية الإنسانية... (ذكر عند لينكلون ١٩٩٩: ٨٢:٨٣). أما بالنسبة للهند، فإنه كان يؤمن انه تمكن استعادة سرد تاريخي من مادتها الأسطورية (مجيد ١٩٩٠: ٢٠٩، ديفيد ١٩٩٦). وكان أعظم وأهم مشاريعه وجود ملخص للقوانين الهندوسية والإسلامية قام بجمعها ثلة من القانونيين المحليين من الأهالي لتشكل الأساس للقرار القانوني (جونز ١٩٧٠: ٧٩٤:٧٩٤). لقد كان سقوط الرومانسيين قبل انقضاض أو هجوم العقلانيين والإنجيليين في بداية القرن التاسع عشر (انظر مجلة كلكتا ١٨٤، ١٨٥٢، ١٨٥٥؛ سبرنجر ١٨٥١ وواتسون ١٩٠٨ واتسون ١٨٩٨ وريشتر ١٩٠٨،

١٩١٥، وفورستر ١٨٢٩) بمثابة توقف مشروع فكري واعد.

بإمكاننا ان نقدّر أهمية طريقة جونز عند مقابلته بالنزعة التوحيدية التي تقول بها مدرسة جيمس ميل العقلانية. إذ التزم ميل وجهة نظر تطورية للحضارة الإنسانية، يقتطف معاييرها من وجهة نظر تاريخية «اسقاطية»، ومن المبادىء التي قال بها أصحاب المدرسة البنثية Bent-hamite في المنفعة والتراث الفكري لعصر الأنوار. وهو اقتبس رأي ميلر (١٧٨١) القائل بأن أفضل إختبار لمدى سلطة الحضارة إنما تقدمه مكانة المرأة. فيقول: «وضع المرأة يعد واحداً من أهم الظروف في ما يخص سلوك الأمم. ففي أوساط اراذل الشعوب، تكون مكانة المرأة عموماً مبتذلة ومحتقرة، بينما هي رفيعة بين الأمم المتحضرة» (١٨٤٨: ٣٠٩). ولقد استخدمت مبادىء الدقة والكمال النفعية ومبادىء ـ دعه يعمل في الاقتصاد والمفهوم النيتوني لقانون الطبيعة والدين القائم على فكرة الألوهية وفكرة التقدم بوصفها المبدأ المنظم للتاريخ البشري؛ كل هذه المبادىء استخدمت للحكم على المجتمع الهندي. وبالنسبة لميل، كان المبدأ المنظم للتاريخ هو ميزان الأمم، ومن ثم فإن تقدير مكانة الهنود على هذا الميزان متدن، وهو (أي ميل) يحكم «على كل جانب من جوانب حياتهم بالحرية، وهذا لا يطاول علومهم فحسب، وإنما يطاول أيضاً فلسفتهم وفنونهم وطبائعهم» (فوريز ١٩٥١: ٢٩).

قدم هذا المنظور التبرير الفكري لسياسات التغريب للمدراء الإستعماريين، وأثر في تطوير الايديولوجيات الحديثة في العالم الإسلامي (حوراني ١٩٨٣ والمعدّل ٢٠٠١ (أ) و(ب). وفي القرن العشرين، كانت لمقدماته المنطقية العلمانية التأثير الأعظم في الفكر التاريخي حول الإسلام والسياسة الحديثة. فعلى سبيل المثال، افترض سافاران (١٩٦١) في تحليله للتغير الثقافي في مصر في الربع الثاني من القرن العشرين عدم تواءم الإسلام مع السياسة الليبرالية. فبالنسبة له، كان التزام النخب المصرية الثقافية النزعة العقلانية ضرورياً لنجاح الليبرالية في البلاد (١٩١٩ ـ ١٩٣٩). لكن عندما تخلى هؤلاء المفكرون أو هذه النخب عن هذا المبدأ لمصلحة المشروع الإسلامي، ظهرت أزمة توجه. ورغم ان سافاران ولدّ جدلاً ممتعاً حول أسباب التحول الثقافي المصري في أواخر الثلاثينات (سميث ١٩٧٣ و١٩٨٣، جرشوني وجانكوسكي ١٩٩٥ وجرشوني ١٩٩٩) فإن أياً من المعلقين لم يُثر مساءلة للإفتراض المركزي بخصوص مدى عدم اتساق الإسلام والعقلانية أو التأمل في فكرة أن النزعة الإسلامية الراديكالية تصاعدت في هذه الفترة، وإنما هي أبعد ما تكون عن تأمل للهوية الإسلامية عند المصريين، وكانت نتاج رد فعل ضد الموقف العلماني الفوقي من طرف القادة المفكرين للبلاد (المعدّل ٢٠٠٢).

منظور المختصين في الإسلاميات

هناك نوع من التجاذب بين أنصار النموذج العقلاني ـ التغريبي للحداثة السياسية

والمختصصين في الإسلاميات. ولئن استخدم الفريق الأول التجربة الأوروبية بوصفها المقياس للتاريخ البشري للحكم على التجربة السياسية للإسلام التاريخي، فإن المختصين في الإسلاميات يسعون إلى الكشف عن بعض الخصائص والسمات في التراث الإسلامي تكشف، من وجهة نظرهم، كيف اعاقت هذه الخصائص والسمات تطور نظام سياسي حديث. ورغم التحيز العلماني الذي يشاطرون به العقلانيون ـ التغريبيون، فإن المختصين في الإسلاميات قدموا اسهامات مهمة من طريق تقديم افتراضات ظاهرة حول الأصول الإسلامية للمؤسسات السياسية وللنزعة التسلطية وفشل السياسة الديموقراطية والإتجاهات السياسية العامة والتطرف السياسي في الأقطار الإسلامية.

الإسلام والسياسة: النزعة المحافظة مقابل نزعة النشاط الثوري

يرى المختصون في الإسلاميات على نطاق واسع ان نظريات الحكومة الإسلامية تميل بقوة نحو النزعة المحافظة والإبتعاد عن الفعل الثوري. ويعود ميلهم هذا إلى أن لغة السياسة في الإسلام لا تحتوي مفاهيم تحض على الخروج ضد الحاكم «السيء»، بل إن الإسلام الكلاسيكي يحض على مقاومة الحاكم غير الورع أو التقي. إلا أن هذا المعتقد غير ملائم أو واف لأنه من غير الواضح في المقام الأول «كيف يمكن إختبار مدى قانونية أمر أو عدم صلاحيته من الناحية الشرعية. وفي المقام الثاني، لم يحدد أي إجراء أو جهاز قانوني لفرض القانون على الحاكم أو رغماً عنه» (لويس ١٩٧٢: ٣٣) إلى ذلك، دفعت الظروف السائدة في الأقطار الإسلامية ـ مثل خطر الصراعات القبلية والفوضى ـ بنظريات تؤكد الحاجة إلى فاعلية قوة الحاكم للحفاظ على النظام أو لتبرير الطاعة له. ولقد ساعد هذا التقدير والإهتمام بالنظام والهدوء على تقوية النزعة التقليدية في مجالات الحياة كافة ـ سواء كانت دينية أو سياسية أو أدبية أو فكرية. وكنتيجة لذلك حظي الفكر السياسي إهتماماً أقل من الإهتمام بعلم الكلام (لامبتون ١٩٦٣: ١٩٩٥ـ١٩٩٦، فون جرنباوم ١٩٥٤: ٣٤٣ـ٤٤). على أن الإنتقال من مفهوم الحاكم من كونه راعياً في النظرية الكلاسيكية إلى مستبد في الإسلام الوسيط، يوازي الإنتقال في أساس الحكومة من الدين الصحيح أو الحق إلى العدل. فكما يقول نظام الملك الوزير الأكثر قوة وتأثيراً في الخلافة العباسية: «يبقى الملك حتى مع الكفر، لكنه لا يبقى مع الظلم» (أوردته لامبتون ١٩٦٣: ١٠٤).

إذاً كيف يمكننا أن نعلل ظهور الحركات الإسلامية الثورية في النصف الثاني من القرن العشرين. بالنسبة للويس (١٩٩٣ ح: ١٣٣ـ٥٤) فإن هذه الحركات تجذرت في الإيمان أو الإعتقاد الواسع الإنتشار بوحدة الدين والدولة والإعتقاد بأن الإسلام شكل العنصر المركزي أو الجوهري في هوية المسلمين. ويضيف أن حركات إسلامية مختلفة في الفترة الحديثة، من

نزعة الجامعة الإسلامية التي كانت تشغل السلطان العثماني عبد العزيز في سبعينات القرن التاسع عشر، إلى ظهور جماعة «الأخوان المسلمين» في مصر في ثلاثينات القرن العشرين، إلى الثورة الإيرانية عام ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩، إنما تظهر هذه العمومية والمحورية.

الإسلام والنزعة التسلطية

تأسست الصلة بين الثقافة الإسلامية والنزعة التسلطية من طريق شرعنة قوة مفهوم القيادة البطريركية، مثل الزعيم والزعامة. ورغم أن كلمة «زعيم» في العربية تشير إلى قائد سياسي كاريزمي (ملهم)، فإن أول إستخدام لهذا المصطلح لا يشير إلى أنه استخدم للمديح (لويس ١٩٨٨: ٥٩ ـ ٦٠). فعندما لقب أحد أئمة اليمن نفسه «أمير المؤمنين»، خوطب في إحدى المحفوظات البرتوكولية الملوكية بعبارة «زعيم المؤمنين». أو بعبارة أخرى «من يزعم ذلك. إلا أننا نعلم أنه ليس كذلك». لكن في الفترة الحديثة، استخدم المصطلح حاملاً معنى إيجابياً، كما هي الحال مع القائد المصري الوطني مصطفى كامل الذي كان يلقب بـ «الزعيم الأمين». كما لقب الرئيس العراقي عبد الكريم قاسم نفسه بـ «الزعيم الأوحد» (لويس ١٩٨٨: ٦٠). أما بالنسبة لشرابي (١٩٦٣: ٥٩٠) فإن لفظ «زعيم» هو أيضاً نوع من القيادة ابتدعه القادة العرب لإصباغ الشرعية على القوة والسلطة التي استولوا عليها جراء إنقلاب عسكري. «فعندما يبرز قائد غير معروف في إنقلاب ناجح، فإنه يظهر أولاً بوصفه زعيماً أصلياً. ويقصد بذلك أنه منقذ وبطل ورمز للشرف والحرية الوطنية / القومية، ويمتلك كل أوجه القوة في الدولة». ويرى على المنوال نفسه فاتيكيتوس (١٩٧٣: ٣١٠) أن الزعيم و(الزعامة)، بوصفهما جزءاً من تقليد ثقافي إسلامي قديم، يعضد ويساند القيادات التسلطية في مصر ما بعد الإنقلاب وجزائر ما بعد الثورة.

أما بالنسبة للابيدس (١٩٩٢) في المقابل، فإن النزعة التسلطية الحديثة متجذرة في العصر الذهبي الثاني للإسلام التاريخي، والذي برزت فيه الإمبراطوريات الإسلامية. ففي ظل هذه الإمبراطوريات، تراجعت نظرية السيادة الإسلامية الكلاسيكية لتقدم نوعاً من نظرية حكم (ابوي / تسلطي) علماني، حيث «القوة ليست تعبيراً عن مجموع المجتمع، وإنما هي إمتياز لأفراد أو جماعات معينة»، وحيث «ممارسة القوة السياسية كانت منظمة من طريق شبكات من التابعين والإقطاعيين» (ص١٧). ولقد استمر هذا الأرث التاريخي للنزعة التسلطية والسلطة الأبوية والزبائنية (التابعية) حتى الفترة الحديثة، كما هي الحال، على سبيل المثال «ما هو ظاهر في العديد من صفات الجمهورية التركية والبرنامج الاتاتوركي الذي يمكن ان يشتق من إفتراضات (أبوية) للإمبراطورية العثمانية» (ص ٢٣).

الإسلام والديموقراطية الليبرالية

بينما استخدمت صفات مختلفة للتقليد الإسلامي لشرح ظهور أنظمة تسلطية، فإن فشل

الديموقراطية في العالم الإسلامي ينسب إلى العجز المفاهيمي في الإسلام في ما يتعلق بحقوق الفرد. ويرى لويس (١٩٩٣ / ب) أن الديموقراطية الغربية متجذرة في مفهوم القانون الروماني للفرد القانوني - أي بوصفه وحدة جسدية لها حقوق وعليها واجبات. وبينما «أجبرت المسيحية على الإعتراف بسلطة القانون الروماني» (جب ١٩٤٧: ٨٥)، نجد في المقابل أنه لا يوجد في الإسلام مثل هذا الإعتراف، ومن ثم لا توجد وظيفة تشريعية. ومن دون وظيفة تشريعية، لا توجد حاجة إلى مؤسسات تشريعية أو إلى أي مبدأ للتمثيل (لويس ١٩٩٣ / ب).

إلى ذلك، هناك سبيل آخر أعاق فيه التقليد الثقافي الإسلامي تطور الديموقراطية. فقد يقال إن المفاهيم المتغيرة للبشر في المسيحية والإسلام يمكن أن تكون عاملاً مساهماً في ظهور الديموقراطية في الغرب، وبقاء النزعة التسلطية في العالم الإسلامي «لقد إنطلق المفكرون والسياسيون المسيحيون من افتراضات تقول إن الإنسان مذنب غير مطيع، وإن الله يحقق نتانة الفوضى» (بيرى ١٩٨٩:٨). وإنطلاقاً من الصفة الشيطانية المتأصلة في الإنسان، فإن هؤلاء المفكرين صاغوا معادلة من شأنها تدجين الحاكم السياسي. وكما يقرر ماديسون وهاملتون (١٩١١:٢٦٤) «لو كان الناس ملائكة، فإننا لن نعود بحاجة إلى حكومة. ولو كانت الملائكة هي التي تحكم البشر، فإننا لن نعود بحاجة إلى ضوابط خارجية أو داخلية لضبط الحكومة». إن هذه النظرة التشاؤمية حيال الطبيعة البشرية ربما هي التي قادت في الحقيقة إلى تطوير مؤسسات سياسية ديموقراطية من طرف مفكرين، من أمثال ماديسون، ممن أبدعوا نظام الضوابط والتوازنات للحفاظ على أن لا يحكم الحكام بهواهم أو يسيئوا التصرف. في المقابل، هناك في التقليد الإسلامي نظرة تفاؤلية حول الطبيعة البشرية، يفترض أنها ضمنت أو كفلت إمتداد النظام البطريركي في العالم الإسلامي إلى الفترة الحديثة. إذ لم تكن هناك حاجة إلى مساءلة أو نقد قوة البطريرك (المتسلط) الذي يعتبر من حيث المبدأ أنه لا يفعل إلا خيراً. ففي النظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية، التأكيد إنما هو على إيجاد وإقامة الخليفة الراشد. وبعد توليه الخلافة، فإن إطاعة أمره واجب على كل المسلمين.

قد يساءل المرء هذا التفسير، إذ الإسلام لم يحض على الخروج والثورة على القادة الظالمين وغير الورعين فحسب، وإنما قدم أيضاً تأسيساً مفاهيمياً لتطوير الديموقراطية. فمفاهيم، كالشورى والإجماع والمصلحة، إنما تشير إلى وجود نوع من التجاذب بين الإسلام والديموقراطية. إذاً، تكمن المشكلة في النظرية الإجتماعية - السياسية الإسلامية في غياب إختبار مناسب لمفهوم «الإسلامية» (جراج ١٩٥٧). أو كما فصّل كير (١٩٦٦: ١٠) في قوله بأن الخلافة فشلت في تقديم إجراء في تحديد وإختيار وتأسيس طرد الخليفة عند الضرورة. بل لم يقدم مفهوم القضاء الفقهي الوسائل للتأكيد الرسمي على الإجماع عند تقديم وجهة

النظر الفقهية. ولهذا يعتبر غياب القواعد الإجرائية في الإسلام، وليس غياب أفكار تيولوجية أو لاهوتية مجردة عن حقوق الفرد ومسؤولياته، هو مصدر عجز المسلمين عن استبدال حاكم متسلط والوصول إلى ديموقراطية برلمانية.

تمكن المختصون في الإسلاميات من طريق القيام بأبحاث مستمرة والتمكن من العديد من اللغات وترجمة أعمال وكتب المفكرين المسلمين البارزين إلى اللغات الأوروبية وتحليل منظم لتطور النظريات الإسلامية حول الحكومة وفلسفة التشريع والقيام بوصف تفصيلي للتغيرات في العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية، من تقديم مساهمات ثمينة جداً لفهم الإسلام والسياسة. ومع ذلك، فإن هذه النماذج التفسيرية تعاني من مشاكل منهجية جدية. ففي غياب مقارنة تاريخية منظمة، ليس مقنعاً اعتبار نعت المجتمعات المسلمة بصفات، مثل «الأبوية» أو الإستبداد السياسي أو ضعف الديموقراطية كنتيجة لبعض السمات المحددة في الثقافات الإسلامية، والتي تم استخلاصها من النص الإسلامي بطريقة ما. وعندما يقارن الإسلام بالغرب (على سبيل المثال كما هو عند لويس ١٩٩٣/ ٢)، فإن هذه المقارنة غير منظمة ولا تعير اهتماماً بالتنوعات والاختلافات بين الأقطار الإسلامية كضابطة للمقارنة أو حتى لوجود شروحات بديلة أو حتى الإهتمام بتأثير متغيرات تاريخية أخرى. إلى ذلك، فإن الربط السلبي بين التقليد الثقافي الإسلامي والنتائج التاريخية تقريباً دائماً ما يتم بشكل ذاتي أو وجداني، ويعتمد على تفسير المختصين في الإسلاميات الشخصي للمبدأ الديني. وهذه النقطة على وجه الخصوص واضحة جداً عند لويس (١٩٨٨) في تحليله للمصطلح السياسي الذي افترضه إنطلاقاً من الإعتقاد بأن الأصول الدينية للكلمات ستقرر التفكير السياسي لدرجة معينة، وافتراض أن الثقافة الإسلامية تتضمن شمولية واحدة ومستمرة وكلية (أنظر هاليدي ١٩٩٦: ٢٠٤). كما أن اشارة كل من شرابي وفيتكيوتس إلى مدعي الزعامة لشرح ظهور النزعة التسلطية لا تأخذ في الحسبان تأثير عوامل أخرى، من قبيل دور الظروف الاقتصادية المتدهورة واللامساواة الاقتصادية والصراعات بين النخب الحاكمة والجماعات السياسية وظهور الايديولوجيات القومية والإشتراكية والمعادية للغرب والخلفية الإجتماعية- الاقتصادية لضباط الجيش بوصفها عوامل سياسية تساهم في إندماج العسكر في السياسة. وأخيراً، بينما أظهر المختصون في الإسلاميات مهارة تستحق الإشادة في وصفهم الكثيف لجوانب مختلفة من اللاهوت الإسلامي والتاريخ الفكري، فأن تأكيدهم على أن المسلمين كانوا في الغالب متخمين بنوع من التعميم الغامض وإطلاق الصور النمطية- الجامدة، فإن ادعاءات من قبيل أن المسلمين ينفرون من «عمليات التفكير العقلاني» (جب ١٩٤٧: ٧) وأن الشرقيين يفتقدون الإحساس بالقانون (ماكدناولد ١٩٦٥) قد لا تخدم الأغراض العلمية كثيراً.

نقد ادوارد سعيد للاستشراق

ذهب سعيد بعيداً في نقد هذه الهفوات من طريق رفضه الفكر الغربي عن الإسلام بوصفه فكراً يعبر عن مشروع أيديولوجي مرتبط بقوة بجوانب مختلفة للسيطرة الغربية السياسية والاقتصادية والثقافية على مقدرات الشرق. ولقد تشكل هذا المشروع، بوصفه كذلك، في فترات مختلفة من مراحل المواجهة بين الإسلام والغرب، ومن طريق الخوف الأوروبي من إنتشار الإسلام ما بين القرنين السابع والرابع عشر (سعيد ١٩٧٧: ٥٩) ومن طريق الدعاية المسيحية الحربية ضد الإسلام في العصور الوسطي عندما كان يُنظر إلى الإسلام بوصفه «ديناً محرفاً عن المسيحية»، وان محمداً (ص) «كاذب مدّعٍ» (ص ٦١ ـ ٦٢) ومن طريق ترميز الإسلام في مكتبة هربلت الشرقية d'Herbelot' Bibliotèque Orientale، إذ وضع الإسلام في دائرة التاريخ المدنس، بينما وضعت اليهودية والمسيحية في دائرة المقدس (ص ٦٤ ـ ٧١) ومن طريق الملهاة الإلهية لدانتي، إذ حكم على محمد (ص) بأن يوضع في الدائرة الثامنة من الجحيم (ص ٦٨) ومن طريق ترجمة انكتيل لكتاب الافستيا الزرادشتي (ص ٧٦) ومن طريق كتابات جونز حول لغات وثقافات الشرق (ص ٧٧) ومن طريق كم من الخطابات أوجدها نابليون بعد غزوه لمصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١). وقد إستمر هذا التقليد من دون كلل أو ملل في أعمال وأبحاث كتّاب محدثين، أمثال رينان وجولد تسيهر وماكدناولد وفون جرنباوم وجيب ولويس (سعيد ١٩٧٧: ١٠٥)، مع فارق ان الإستشراق الحديث انبثق عن عناصر علمانية لأوروبا القرن الثامن عشر (سعيد: ١٢٠). ولتوضيح الطبيعة غير المتغيرة للإستشراق، أشار سعيد إلى التعميمات الإختزالية والسلبية التي قال بها جيب حول الإسلام، وافتراض جرنباوم عن الإسلام بوصفه ظاهرة أحادية النزعة وعاجزة عن التطور أو القدرة على التعلم الذاتي أو الموضوعية (سعيد ١٩٧٧: ٢٩٨ ـ ١٩٩)، وتصوير لويس للإسلام على أنه «أيديولوجيا معادية للسامية»، وأن العرب «ذوات متعطشة للجنس» (سعيد ١٩٧٧: ٣١٢ ـ ١٨).

ورغم أن إنتقادات علمية للتيار الرئيس في الأبحاث حول الإسلام قد نشرت منذ أوائل الستينات من القرن العشرين أنور عبد الملك ١٩٦٣ وتيرنر ١٩٧٨ ورودنسون ١٩٧٩ (١٩٧٢) فإن نشر كتاب الإستشراق ولّد قدراً كبيراً من الجدل في حقل الدراسات الإسلامية (لويس ١٩٩٣ / وتيريز ١٩٨٩ وأحمد ١٩٩٢ وهاليداي ١٩٩٦: ٢٢١). ومن بين عشرات كتّاب الإستشراق التي لاحظها منتقدوه، ما أثاره هاليداي (١٩٩٦:٢١١) ويستحق الإشارة إليه والقائل: «بسبب أن الأفكار تنتج داخل سياق السيطرة، فإنه لا يمكن إنطلاقاً من ذلك ان نستنتج أنها غير صحيحة. ففي الحقيقة، يعد التقويم الذي قدمه المستشرقون والذي يعد مجحفاً بحق الإسلام، وهي الفكرة المركزية في مشروع نقد أدوارد سعيد، فإن ثمة ما تركه سعيد من دون إجابة على القضايا التاريخية التي على أساسها تم صوغ الخطاب

الإستشراقي. قد لا نختلف حول مهمة كرومر الإستعمارية لمصر، لتقديم حالة واضحة تتداخل فيها المعرفة والقوة معاً. لكن هل بإمكاننا ان نرفض بإختصار إنتقاداته لمصر القرن التاسع عشر على عدم تسامحها الديني أو قانونها الجزائي «البربري» أو على إحتقارها للمرأة والمؤسسات السياسية الإستبدادية» (١٩٠٨: ١٣٥-٦٣)؟

مفهوم أبن خلدون للعصبية ونظريته في دورة حياة الخلافة

ثمة عنصر مهم في نظرة ادوار سعيد الواسعة تستحق تقويماً إضافياً هو وصفه للتحيز العلماني عند المستشرقين بخصوص تنافر أو تعارض مبدأ التحليل المنطقي ومبدأ الشريعة. فهل أن تقليد تقليدي غير غربي كالإسلام قادر على تطوير أسلوب تفكيره العلماني - العقلاني للتوصل إلى معرفة - ذاتية؟ وهل بالإمكان قيام علم إجتماع «إسلامي»؟

إن تحليل ابن خلدون الإجتماعي للتغير التاريخي نتاج علماني لجهود منظري علماء الكلام والسياسة الإسلاميين لحل حالات شاذة واجهها مفهوم السياسة الإسلامي. وكانت المشكلة التي استثارت ابن خلدون ومن سبقه من علماء مسلمين عظام هي التوتر في الفكر الإسلامي بين «المثالي والفعلي، وبين الروحي والزمني، والفضيلة والقوة، وبين أمر الله وسلوك البشر» (كير ١٩٦٦: ١). وكان هذا التوتر أوضح ما يكون في نظرية السيادة الإسلامية - الخلافة. فبعد فترة من الزمن مال توازن القوة بشكل متزايد لصالح النخب العسكرية الكردية أو التركية أو الشركسية القفقاسية التي تتحكم في سلوكياتها مقتضيات القوة السياسية وليس الشريعة. وكان السؤال الذي يواجه المفكرين المسلمين هو كيف يمكن مواءمة إدعاء هذه النخب امتلاكها للسيادة مع متطلبات أعلى منصب في الإسلام (كرومر ١٩٠٨: ١٣٥-٦٣). والمراجعات التي أدخلت على النظرية السياسية الإسلامية أولاً، من طرف الماوردي (٩٩١-١٠٣١) وبعده من طرف الغزالي (١٠٥٨-١١١١) وحتى أبن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) وابن خلدون (١٣٣٣-١٤٠٦) بشكل متصاعد أدت إلى قبول الواقع العلماني السياسي - التفريق بين القيادة الدينية والسياسية (١٩٣٧، روزنتال ١٩٥٨ وحوراني ١٩٨٣). فعندما يعلن مفكرون من خلفيات مختلفة متنوعة، من أمثال ابن تيمية وابن خلدون، ان الخلافة بعد وفاة الخلفاء الأربعة قد توقفت، وأن السيادة التي مارسها الأمويون (٦٦١-٧٥٠) والعباسيون (٧٥٠-١٢٥٨) لم تكن أكثر من «ملك اسر حاكمة» (الموسوعة الإسلامية، ١٩٦٠: ٩٤٥)، فإنهم يقرون بذلك بوجود واقع سياسي في الأرض الإسلامية، حيث المبادىء الحاكمة فيها هي الشريعة ولا شيء سواها. لكن مع ذلك، لم يقترح هؤلاء المفكرون الثورة أو الخروج على الحاكم، وإنما حاولوا، بدلاً من ذلك، التعرف على المبادىء الإجتماعية الحاكمة لأفعاله لتحقيق المواءمة أو المصالحة بين الدين والقانون السياسي العلماني. وهكذا يمكن التعرف أو اقتناص

الطبيعة الموجهة لوصف المختصين في الإسلاميات لموقف علماء الكلام المسلمين حيال السياسة القائمة من خلال تقدير دينامية الثقافة الإسلامية التي تمكنت من إفراز تحليل علماني. فعلى خلاف إدعاء المختصين في الإسلاميات، ليس هؤلاء العلماء هم من كانوا يحاولون تقديم تنازلات، وبذلك أصبحوا يقدرون أو يفضلون الوضع القائم من دون تغيير، وإنما يعود الأمر إلى أنهم كانوا يواجهون أنواعاً آخرى مختلفة من المشاكل الفكرية والعملية، وكانوا يعملون جاهدين للوصول إلى صياغة تمكن من تجاوز قوة شيوخ الحرب القبلية المدمرة وخيلاء الشرك. أما في ما يتعلق بحقيقة الإستبداد الشرقي، فإن ابن خلدون متفق بكل تأكيد مع المختصين في الإسلاميات على وجوده من خلال رفضه للسلطة الملكية بوصفها شكلاً من أشكال التنظيم الإجتماعي الذي «يتطلب استخدام الإستعلاء والقوة والذي يعبر عن جانب القسوة والحيوانية في الطبيعة البشرية» (ابن خلدون ١٩٦٧:٣٨٥).

لقد عالج علم الإجتماع السياسي لدى ابن خلدون قضية النظام السياسي. وهو كان على دراية ومعرفة بالقدرة التدميرية لدى القبائل البدوية، وكذلك بالتعارض بين طبيعتهم الفطرية والحضارة المدينية. وكان على معرفة أيضاً بقدرة البدو على إنشاء دول. وهو صاغ نظرية دورة حياة التغير الخلافي أو تأسيس الدولة، وذلك ليشرح عملية ظهور ودعم وتوسع، وفي النهاية سقوط السلطة الملكية. وهو صاغ مفهوم «العصبية» بوصفها نوعاً من التضامن الجمعي القائم على الدم أو تماسكاً عاطفياً قوياً بين أعضاء جماعة ما، تجعلهم راغبين في القتال، وبل حتى في الموت بعضهم في سبيل بعض. وهذه العصبية هي العنصر المفتاح لقوة البدو العسكرية والقوة المحركة التي مكنتهم من الحاق الهزيمة بسكان المدينة وتأسيس سلطة ملكية. وما أن تقوم الدولة، حتى يقوم الحاكم بإبتداع نظام جديد لعلاقات القوة وتأسيس بنى حكومية تخلق أو تبدع فترة من الإستقرار السياسي، وهو شرط ضروري لتوسيع تقسيم العمل وإزدهار الحضارة. ولكن مع ذلك تبدأ فترة إنحسار وتدهور مع البحبوحة والكماليات والراحة، وتضعف عصبية العسكر، ويقود بذخ الحاكم إلى فرض مزيد من المكوس والضرائب، ومن ثم حدوث مزيد من الإنقسامات داخل الدولة، وتختفي الحضارة المدينية تدريجاً. وفي النهاية، تحل محل الدولة القديمة دولة جديدة تستمد قوتها من مجموعة جديدة. وهذه هي الحياة الطبيعية لمدى حياة الدولة. ولكن بالنسبة لأبن خلدون، فإن وجود الدولة القادرة على الإستمرار ممكن فقط من طريق تقديم دين ليخلق رابطة وحدة جديدة لملء الفراغ الذي أوجده انحسار العصبية وإضعاف الصلة بين الحاكم والمحكوم في المرحلة المتأخرة من العمر الطبيعي للدولة (حوراني، ١٩٨٣: ٢٢ ـ ٢٤). وبهذه الطريقة، تعود الشريعة مرة أخرى لتشكل المبادىء المنظمة للمجتمع. ويعد كتاب ابن خلدون العظيم المقدمة (أي مقدمة لدراسة التاريخ) والمؤلف من ثلاثة أجزاء تمريناً فكرياً أو عقلياً لكيفية حل المشاكل العملية والدينية

(لاهوتية) التي كانت تواجه العقيدة. ولكن مشروعه التاريخي ذهب إلى ما هو أبعد من التفكير الديني، وقدم منهجاً علمانياً علمياً لدراسة الحياة الإجتماعية. فهذا العمل قدم إطاراً مفاهيمياً ومجموعة من الأفكار والإفتراضات حول الظروف الجغرافية والمناخية للحضارة الإنسانية وخصائص البدو الإجتماعية وقضية توارث العصبية الجمعية والفروق في هذه العصبية بين البدو والحضر، وقدم مبادىء النمو والإنتقال الاقتصادي ودراسة السلطات الملكية والخلافة وفلسفة التشريع (ابن خلدون ١٩٦٧).

لقد ولدت عملية إعادة اكتشاف ابن خلدون في القرن التاسع عشر إهتمام واسعاً في أوساط المؤرخين وعلماء الاجتماع. ومن بين الأبحاث الحديثة التي تناولت جوانب مختلفة من فكر ابن خلدون، يمكننا تقديم تقويم لاسهامها على صعيد كتابة التأريخ (لاكوست، ١٩٨٤) وللفكر الاقتصادي (صوفي ١٩٩٥) وفي مقارنة أفكار توينبي مع ابن خلدون (اروين ١٩٩٧) وعرض فكر ابن خلدون الإجتماعي (بعلى ١٩٨٨ وفا غرزاده ١٩٨٢). وهناك أيضاً قلة من الأبحاث التي طبقت إطار ابن خلدون لدراسة الثقافة الإسلامية والسياسة. فعلى سبيل المثال، دراسة ويتك (١٩٣٨: ٤٠ ـ ٤٦)، وكذلك اندرسون (١٩٧٩: ٣٦٣). وظهرت دراسات تشكل صدى لنظرية ابن خلدون حول دورة حياة الخلافة قدمت لشرح ظهور الإمبراطورية العثمانية في تشكيل تجانس بنيوي بين مبدأين متناقضين، هما الأخوة البدوية والحضارة المدينية. وبالطريقة نفسها عاد جيلنر (١٩٨١) إلى ابن خلدون ليصف التماسك والهوية في المغرب. وأشار كل من أوتاويه وأوتاوية (١٩٧٠: ٢٨٢) لمفهوم العصبية في سياق مناقشتهم لظهور القوة الشخصية في الجزائر. لكن التطبيق النقدي والمنظم لمنهج ابن خلدون لتحليل ثقافة وسياسة المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا يزال غائباً بشكل واضح. والأبحاث القائمة إما عبارة عن مدح وتعظيم لفكر وعبقرية ابن خلدون وإما تقوم ببساطة على تطبيق سطحي لنظريته يحول دون تغطية المدى الواسع العظيم لمشروعه الإجتماعي ـ التاريخي.

خصوصية السياسة الإسلامية

إذا ما تجاهلنا وجهة النظر القائلة بأن الثقافة الإسلامية والسياسة الحديثة متنافرتان أو متباينتان، فإن علينا مع ذلك ان نشرح أو نفسر استمرارية الدور السياسي للإسلام في الحياة الحديثة. وأحد خطوط الرأي ما قدمته المقترحات الحديثة لنظرية عملية العلمنة التي تشير إلى المستوى المتدني للتنمية الاقتصادية في المجتمعات المسلمة مقارنة بما هي عليه الحال في المجتمعات الغربية (هنتر ١٩٩٨) وإلى النبوءة القائلة بأنه مع تحديثها، ستظهر أشكال جديدة للتعابير الثقافية وأنواع جديدة للصراع الإجتماعي، لا تختلف كثيراً عن تلك التي كانت قد جُربت في ديموقراطية الدول الصناعية المتقدمة، وسيكون محور الإسلام

«الدائرة الباطنية أو الداخلية» (طيبي ١٩٩٠: ١٣٩). إلى ذلك، يعزو هذا الرأي الفتنة أو الإختلاف بين الأقطار الإسلامية والغرب إلى عوامل جغراسية والإستعمار، وليس إلى إنحسار الايديولوجيات العلمانية في الأقطار المسلمة (ميلتون-أدواردز ١٩٩٦، هنتر ١٩٩٨).
ولا يصدق جيلنر (١٩٨١) أن نظرية العلمنة يمكن تطبيقها كلياً في كل المجتمعات المسلمة. ففي بعض الحالات، قد تؤدي عملية التحديث إلى صراع مع الدين، (على سبيل المثال الكمالية في تركيا)، بينما في حالات أخرى قد تتضافر عملية الإصلاح الإسلامي والقومية في شكل منسجم. ويورد جيلنر (١٩٨١:٥٨) إقتباساً عن ماردين (١٩٧٧) يؤكد فيه أن «القومية وحركات السياسة المحدثة قد تكون معارضة للتدين، إذ كان الدين في السابق مرتبطاً بشكل قوي بالنظام القديم. وهو يرى عموماً أنه من بين الحضارات العالمية الرئيسية - المسيحية والكنفوشسية والهندوسية والإسلامية - بقي الإسلام فقط كعقيدة جادة تغطي كلاً من التقليد الشعبي والتقليد العظيم» (ص ٤). ويحتفظ الإسلام بامكانية أداء دور مهم في التحديث السياسي، ويشكل تقليده في تخريج العلماء والفقهاء مصدراً ورمزاً للأمة. وهكذا نجد في «الإسلام في جانب واحد عملية تحديث، وفي الطرف الثاني إعادة التأكيد على الهوية المحلية المزعومة القديمة»، (ص ٥، أنظر أيضاً كارول ١٩٨٦ وجوجنسماير ١٩٩٣).

إن هذه النزعة القائلة «بالإستثنائية الإسلامية» (هغنر ١٩٩٨: ٩٠) متجانسة مع تجربة أقطار إسلامية، مثل إيران، حيث ساهم العلماء بشكل نشط في الثورة الدستورية (حائري ١٩٧٧)، وفي الجزائر حيث شكلت الحركة الإصلاحية عنصراً حاسماً في عملية الكفاح من أجل التحرر والإستقلال ضد الفرنسيين (جيلنر ١٩٨١: ١٦١-٦٩ ورودي ١٩٩٢). لكن الإتجاه السائد للحركات الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، مع ذلك، لا يناسب هذا النموذج القومي. فهذه الحركات تتجه في الغالب نحو تحطيم الدولة - الوطنية القائمة وإقامة نظام إسلامي أممي. والأهداف الايديولوجية لهذه الحركات ليس لها كبير علاقة بسلامة مصالح ثروة الجماعة (Common wealth) وتهتم بشكل أكبر بقضايا الإتصال الروحي مع الله والخلاص الازلي. وهناك إتجاهات بحثية قدمت شروحات بديلة من هذه الحركات السياسية الإسلامية، الآخذة في الظهور والمتميزة إسلامياً. ويركز الإتجاه البحثي الأول على تحليل الأصولية الإسلامية، ويسعى إلى تعرية طبيعة العمليات الإجتماعية الكامنة خلف هذا الشكل الخاص للنزعة الدينية النشطة. أما الإتجاه الثاني، فإن علماء الأنتروبولوجيا هم الذين يتولون فيه القيادة، وهو يبتعد عن مفهوم المختصين الإسلاميين الإختزالي والمعتمد على النصوص والأحادي التوجه للحركة الإسلامية، وذلك من أجل توضيح دور الإسلام في التفاعل اليومي للمسلمين في أوضاع مختلفة.

نظريات العمليات الإجتماعية للأصولية الإسلامية

يفترض الإنتقال في بؤرة التحليل من النص الإسلامي والثقافة إلى السياق الإجتماعي ان المحددات للصحوة الإسلامية إنما تكمن في عمليات خارج الدين. وقد أصبحت معرفة السمات الرئيسة لهذه العمليات محط إهتمام عدد متزايد من علماء الاجتماع من أجل شرح هذا التحول السياسي والثقافي الرئيسي. وولدت جهودهم عدداً كبيراً من الدراسات تحت مسميات الإحيائية والصحوة والأصولية والراديكالية الإسلامية والبعث الإسلامي والنزعة الإسلامية الراديكالية. ورغم عددها الكبير، فإن هذه الدراسات تتميز بقدر متدنٍ من التماسك والثقل النظري. وتبقى قائمة المتغيرات المفسرة المستخدمة طويلة وشاملة تقريباً لكل عامل يمكن أن يُفسّر على أنه يمت بصلة للنزعة الإسلامية الراديكالية من أزمة اقتصادية أو إضطراب إجتماعي أو الهامشية أو النزعة التسلطية إلى التغريب والغزو الثقافي والهزيمة في الحروب (وتحديداً في حرب ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل) وأزمة الهوية القومية والتطلع للإصالة القومية وأزمة الشرعية وأزمة العلمانية ووحدة الدين والسياسة في الإسلام. ومن بين تعددية الدراسات، مع ذلك، يمكننا تحديد ثلاث مجموعات لوجهات نظر مميزة، أولها تلك التي تؤكد على عوامل، مثل الأزمة الاقتصادية، والتوسع في اللامساواة الإجتماعية، والنزعة التسلطية، وهذه هي نظريات الأزمة. وتتكون المجموعة الثانية من تلك التي لاحظت ظهور ثنائية ثقافية أو وجود نسقين متصارعين للسلطة في الأقطار الإسلامية بسبب إختلاف توجهاتها. ويُشار إلى هذه الدراسات بالنظريات الثقافية الثنائية. فالمجموعة الأولى تعتبر الأصولية الإسلامية حركة إجتماعية في الأقطار الإسلامية، بينما تأخذ المجموعة الثانية في إعتبارها جدية التطور التاريخي لحركة المعارضة الإسلامية، وتؤكد على بعدها الديني (بروك ١٩٨٨: ١٨-١٩). وتتكون المجموعة الثالثة من تلك الدراسات التي تركز على حالة الثقافة / الايديولوجيا والنتائج الدينية. وتصنف هذه الدراسات تحت مسمى نظريات ثقافة الدولة.

نظريات الأزمة

يُنظر إلى الأصولية الإسلامية على أنها نوع من الإجابة على أشكال مختلفة من الأزمات الاقتصادية والسياسية والثقافية. فالبنسة إلى دكمجيان (١٩٨٥: ٢٧-٣٢، ١٦١) الأزمة التي غمرت مصر وسوريا والعراق والسعودية وأقطار الخليج العربية هي عبارة عن أزمة إجتماعية عميقة - إنها في الوقت نفسه أزمة هوية وشرعية وحكم وثقافة وتطور اقتصادي ومصداقية عسكرية. ولقد أكد كذلك جيب (١٩٩٢: ٥٢-٥٥) على الطبيعة المتعددة الأوجه للأزمة التي قادت إلى ظهور الأصولية الإسلامية في كل من الجزائر وتونس وليبيا ولبنان وقطاع غزة والضفة الغربية: جمود سياسي وجمود اقتصادي وظروف أمنية متدنية وإغراء الثقافة

الغربية وقدرتها على الإقناع والإحساس بأن الدول العلمانية معادية للإسلام. وقد شكلت الإشارة إلى وجود مشاكل اقتصادية حادة أيضاً جزءاً حاسماً من شرح اندرسون (١٩٩٧) للأصولية الإسلامية في تونس والجزائر والمغرب، وفي كتابات فاندرفال (١٩٩٧) في الجزائر. على ان اندرسون أكد بقوة أهمية النزعة التسلطية لدى الحكومة وسياساتها الاقصائية كونها دفعت الأصوليين إلى استخدام العنف، بينما أكد فاندرفال على الطبيعة الإقطاعية للدولة. أما بالنسة إلى اسبيزتو (١٩٩٧) فإن الصعوبات الاقتصادية مجتمعة مع مصالح جغراسية كانت العوامل المساهمة في ظهور الأصولية الإسلامية في منطقة الخليج.

ركز مارغليوت ويلدزاوغلو (١٩٩٧) على تأثيرات الأزمة في السياسة الطبقية وإعادة تشكل تحولات القوى الطبقية في تركيا. وفي رأيهما، انتجت عملية التصنيع السريعة والهجرة الريفية - الحضرية وارتفاع موجات الكفاح العمالي وتزايد أعداد المقاومة المسلحة الفلاحية، أزمة اقتصادية أواخر ستينات القرن العشرين. وهذه الأزمة أدت إلى إحداث تغييرات في القوى الطبقية القائمة. إذ تعارضت وتضاربت مصالح رجال الأعمال الكبار الذين كانوا مرتبطين بشدة برأس المال الأجنبي مع مصالح رأس المال المتواضع والمتوسط الإقليمي. ولقد توازت هذه العملية مع تغير في السياسة الحزبية. إذ أصبح حزب «العدالة» تدريجاً حزب رجال الأعمال الكبار، وبالتالي خسر دعم المرشحين الآخرين، ما ادى إلى ظهور عدد من الأحزاب الصغيرة؛ أحد هذه الأحزاب هو حزب النظام القومي (لاحقاً حزب الخلاص القومي NSP) الذي برز كحزب لأول مرة باعتباره يعتنق أو يناصر الإسلام السياسي. وكانت قاعدة الحزب الإنتخابية العريضة تتكون من الحرفيين وصغار التجار ومجموعات الدخل المتدني من المناطق الريفية (مارغليوس ويلزراوغلو ١٩٩٧: ١٤٧-١٤٨). وأصبحت هذه الدراسة ودراسات أخرى شبيهة (اسبيزتو ١٩٨٤: ١٥٢-١٥٥)، و (اسبينزتو وغيره ١٩٩١) و(هنتر ١٩٨٨: ٢٨٢-٢٨٣) و(مونسن ١٩٨٨: ١١٩) و(يوسف ١٩٨٥ فول ١٩٩٢) و(فكش ١٩٩٧ وابراهيم ١٩٨٠) جزءاً من التفسيرات السائدة التي ترى ان ظهور الأصولية الإسلامية بوصفها رداً على الغزو الثقافي الغربي والتسرب الاقتصادي والسيطرة السياسية للمنطقة وأزمة اجتماعية - اقتصادية والحكم الإستبدادي.

تعد سياسات الدولة الإقصائية والصعوبات الاقتصادية عوامل في ظهور الأصولية الإسلامية. لكن مع ذلك، فإن الصلة بين الأزمة الاقتصادية والأصولية الإسلامية ليست صحيحة دائماً. فعلى سبيل المثال، لا يمكن وصف أي من الفترات التي صاحبت ظهور الصحوة الإسلامية - نمو جماعة «الأخوان المسلمين» في مصر في أواخر عشرينات وثلاثينات القرن العشرين أو اعتراض العلماء على الدولة وظهور نزعة النشاط الإسلامي في إيران في ستينات القرن العشرين - بأنها تشكل أزمة اقتصادية عميقة. على العكس من ذلك، نجد أن



العديد من الدول التي مرت بتجربة حركات إسلامية ثورية، وخصوصاً ايران، كانت أيضاً تمر بتجربة نمو اقتصادي مهم. ثانياً، هذه الدراسات لا تشرح كيف تم إنتاج ايديولوجيا الصحوة الإسلامية، وأشارت إلى عوامل متفرقة عديدة، مثل عملية التغريب والتطلع إلى هوية قومية غامضة جداً، بحَيث يمكنها أن تقدم شرحاً مناسباً لظهور هذه الحركة. إذ لو كان الأمر كذلك، فإن لنا ان نتوقع، وبشكل طبيعي، ان تظهر أصولية إسلامية بدلاً من نزعة تحديث إسلامية في مصر وهند القرن التاسع عشر، اللتين كانتا تحت سلطة الإستعمار المباشر (المعدّل ٢٠٠١). إلى ذلك، فإن قادة ونشطاء الحركة الإسلامية في باكستان والأردن وتركيا تعود أصولهم وبشكل مكثف إلى «الطبقة الوسطى الجديدة» (ميتشل ١٩٦٩) و(ميتلو ١٩٩٦) و(احمد ١٩٩١) و(المعدّل ٢٠٠٢). وقد ارتبط بشكل إيجابي الإلتزام الديني للمسلمين من جاؤا مع الامتياز التعليمي والمهني (تامني ١٩٧٩ و١٩٨٠). وهذه الحقائق تلقي بظلال من الشك على فكرة ان الأصولية كانت ببساطة رد فعل من جانب القطاعات الفقيرة من السكان على مشاكل التحديث. وأخيراً ثمة متغيرات عديدة كثيرة في هذه التحليلات، ولا يوجد بعد نموذج محدّد بشكل جيد للمحددات الرابطة بين المتغيرات المفسرة داخل سياقها التاريخي.

نظريات الثنائية الثقافية

تجاوزت الدراسات في هذه المجموعة بعض صعوبات نظريات الأزمة. فمن طريق التركيز على الحركات الإسلامية الثورية في إيران، بدأت بملاحظة وجود بنيتين متوازيتين للهيمنة ـ الدولة وتنظيم العلماء الشيعة الهرمي (اخوي ١٩٨٠ دار جماند ١٩٨٤ / أو ب، ١٩٨٦ والدباشي ١٩٩٣). إذ يقدم أخوي وصفاً تفصيلياً للعلاقة المتغيرة بين العلماء ـ الدولة في القرن العشرين. فقد أدت تدخلات الدولة في أوضاع العلماء الإجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية إلى انخراط العلماء في نشاطات المعارضة، ما أدى إلى ثورة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩. أما كيدي (١٩٧٢) فبينما تقدم رأياً مشابهاً، فإنها تؤكد على مدى الإستقلالية المؤسسية لعلماء الشيعة في مقابل علماء السنة، وتعد ذلك مصدراً مهماً وحاسماً لقوتهم. وعلى الخطى نفسها، ولكن مع تحليل تفصيلي دقيق، تتبع ارجماند (١٩٨٤/أ) التطور التاريخي لمؤسسة العلماء ـ أو ما سماه الهيروقراطية ـ من حالة التبعية والخضوع للدولة مع إعلان الدولة الصفوية اختيارها المذهب الشيعي مذهباً لإيران عام ١٥٠١ إلى تماسك القوة والإستقلالية المؤسسية مع بداية القرن التاسع عشر. ولقد أنتج التفكك الإجتماعي والإنحطاط الأخلاقي في القرن العشرين جراء عملية التحديث التي بدأتها ووجهتها الدولة من ناحية، وتدخل الدولة في أوضاع العلماء الإجتماعية والاقتصادية وامتيازاتهم الثقافية من ناحية ثانية، مواجهة بين الهيروقراطية (دائرة نفوذ العلماء) والدولة. وفي ظل هذا السياق ظهرت ظاهرة «النزعة التقليدية الثورية» المتميزة، أي ظهور «حركة عامة للدفاع عن الإسلام ضد التأثير الغربي» (ارجماند ١٩٨٤/ب:

١٩٧-٣٩٦ و٤٠٦).

تقدم هذه الأبحاث خطوة رئيسية إلى الأمام في فهم ديناميات العلاقات بين المذهب الشيعي والدولة في السياق الإيراني، أو العلاقات بين الأديان والأنظمة. لكن هذه الأبحاث فشلت في تفسير مدى إنتشار شعبية المعارضة الدينية بشكل مناسب خارج القطاع التقليدي من الجماهير، بما في ذلك في أوساط الطبقات المتعلمة الوسطى والمفكرين المحدثين. وهذا الضعف واضح بشكل خاص في ما كتبه دباشي (١٩٩٣) رغم انه قدم وصفاً شاملاً لأعمال المنظرين الأيديولوجيين للثورة الإسلامية. وهو يذكر في فقرة مختصرة فقط وبشكل عرضي أهمية الدولة في تشكيل الخطاب الإسلامي الثوري.

نظريات ثقافة الدولة

تشبه هذه المنهجية نظريات الثنائية الثقافية، مع إختلاف أساسي هو ان الثنائية بين الدولة والدين لا تفترض انها معطى، وإنما جاءت كنتيجة لتشكل الخطاب الإسلامي في علاقات معارضة لأيديولوجيا الدولة والسياسات الثقافية. فيربط روبرتس (١٩٨٨: ٥٧٦ - ٧٠) على سبيل المثال ظهور النزعة الإسلامية الراديكالية في الجزائر بتحول في سياسات الدولة الثقافية والاقتصادية من خلال تقديم انقلاب بومدين بين عامي ١٩٦٥ و ١٩٧٠ برامج ومبادرات جديدة للمسلمين ذوي النزعة المحافظة تحت شعارات أو مسميات الثورة الثقافية والثورة الإشتراكية في بداية سبعينات القرن العشرين. وقد استثار هذا التحول اليساري، الذي شمل تطبيق برنامج واسع عريض من الإصلاحات الإجتماعية الراديكالية، ظهور معارضة إسلامية. وبينما شهدت الفترة الممتدة بين عامي ١٩٦٥- ١٩٧١ توسعاً في الملكية العامة على حساب رأس المال الأجنبي فقط، فإن برنامج «الثورة الزراعية» الذي انطلق في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧١ شمل تأميم أراض واسعة لملاك مسلمين، وأقام قطاع مزارع جماعية. كما عزل هذا الإجراء قطاعاً مهماً من الجمهور الجزائري عن النظام. وبدأت المعارضة في شن حملات ضد ايديولوجيا النظام الإشتراكية، مستخدمة مصطلحات إسلامية. كما دفع هذا التحول اليساري بالنظام إلى إقامة علاقات حميمة مع الأقطار الشيوعية والإشتراكية، ما عزز ضعفه في مواجهة دعاية المعارضة القائلة بأن النظام إنما كان يُحكم من طرف أيديولوجيات أجنبية. وأخيراً اقتضت سياسات الدولة الجديدة تعبئة الأجيال الشابة للدفاع عن الأمة ليس ضد عدو خارجي، وإنما ضد أعداء داخليين يعارضون الثورة الإشتراكية. وهكذا ساعد النظام على تطوير واسباغ الشرعية على موقف نقدي في أوساط الشباب إزاء قواعد السلطة القائمة.

إلى ذلك ربط كيبل (١٩٩٣: ٢٦-٦٧) بين راديكالية جماعة «الإخوان المسلمين» المصرية

والأفكار المتطرفة التي قال بها سيد قطب وظهور النزعة التسلطية التي تلت الإنقلاب العسكري عام ١٩٥٢. ولقد ترك اغتيال مؤسس جماعة «الإخوان المسلمين» ومرشدها حسن البنا بعد الإنقلاب، وضحايا اعدامات عام ١٩٥٤ وحالات سجن طرة القاهري المزرية، حيث سجن معظم اعضاء جماعة «الإخوان المسلمين»، والإستخدام المكثف للعذاب الجسدي والنفسي، أثاراً عميقة في تفكير «الإخوان»، وعلى وجه الخصوص في سيد قطب، وهو أحد أشهر وأبرز مؤدلجي ما بعد حركة الإنقلاب الإسلامي. «لقد كان سيد قطب مذعوراً من بربرية حراس المعتقل وبالمعاملة اللاانسانية التي تركوا فيها الجرحى يموتون. وهناك شهود عيان عديدون ذكروا بأنه فقد حينئذ كل الأوهام المتبقية حول الصفة المسلمة للنظام الناصري» (كيبل ١٩٩٣: ٢٨). ويحمل رأي كيبل قدراً كبيراً من المصداقية لإن الإتجاه العام لـ «الإخوان» في ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين كان الوسطية السياسية والإهتمام بالسياسة البرلمانية. لكن نما إتجاه متطرف في الحركة عندما استبعد «الإخوان» من المشاركة السياسية قبل الإنقلاب. واتسع الإستبعاد بعد الإنقلاب (ميتشل ١٩٦٩). وأشار اسبيزتو (٢٠٠٠) ومجموعة من المساهمين في المجلد الجماعي (اسبيزتو وتميمي ٢٠٠٠) على المستوى الثقافي العريض، إلى وجود صراع ثقافي بين العلمانية والإسلام بوصفه السياق - المفتاح لظهور المعارضة الإسلامية. واستخدم اسبيزتو مصطلح «الأصولية العسكرية العلمانية» للإشارة إلى حركة ذهبت إلى ما هو أبعد من فكرة الفصل بين الدين والسياسة، لتتبنى موقفاً «معادياً للدين ومعادياً للعلماء» (اسبيزتو ٢٠٠٠:٩). وحلل معدّل (٢٠٠٢) العلاقة بين الدين والدولة في كل من مصر وإيران والأردن وسوريا لشرح ما اعتبره الإستثنائية الأردنية - الوجود السلمي بين الملكة الهاشمية وجماعة الإخوان المسلمين الأردنية. وبالنسبة له، كانت أيديولوجيا الدولة المُتغير - المفتاح المفسر للإختلافات في خطاب وتوجهات الحركات الإسلامية في هذه الأقطار. وهو يرى ان ظهور ايديولوجيا علمانية للدولة في مصر وإيران وسوريا قد سيّس عملية الإنتاج الثقافي، مقدماً السياق المناسب جداً لظهور سياق صالح لقيام أصولية إسلامية. وتبقى الديبلوماسية الأردنية وسطية معتدلة بسبب وجود طبيعة غير ايديولوجية للنظام، فضلاً عن عملية الدمقرطة التي دشنها الملك حسين عام ١٩٨٩، وكانت تميل إلى علمنة الحركة الإسلامية الأردنية.

انتروبولوجيا الإسلام السياسي

قد يفسر السياق الإجتماعي العريض العامل على أساس متغيرات، من قبيل تغيرات في العلاقات الطبقية والسياسة الطبقية وظهور طبقة جديدة من الطبقة الوسطى المهنية وظهور ثنائية ثقافية، وكذلك بنية وسياسات الدولة، الإختلافات والتشابهات بين الحركات الإسلامية في دول عدة. لكن مع ذلك، فإن هذه المتغيرات، في حد ذاتها، لا تفسر خصوصية الحركة

الإسلامية ضمن أو في حدود وضعها السوسيوتاريخي، وهي تميل إلى تجاهل العمليات التفصيلية العاملة في توليد السياسة الإسلامية. وقد حاول علماء الانتروبولوجيا العمل على ملء هذا الفراغ من خلال ملاحظة الفراغ الإقليمي الواسع والإختلافات الزمنية في الطقوس والشعائر والرموز الإسلامية. وتشكل كل حالة «كوناً منظماً» يظهر أو يتجلى نظامه بالمقارنة (جيرتس ١٩٦٨: ٥٤). وبالنسبة لهؤلاء العلماء، فإن هذه العمليات التفصيلية المرتبطة بالمكان والزمان يمكن استكشافها من طريق التركيز على بنية النسق الديني داخل سياق شبكة الأسطورة والطقس والسحر (زين ١٩٧٤: XIX وXXI). وعلى خلاف المتخصصين في الإسلاميات الذين ركزوا إهتمامهم على الأفكار الدينية المجردة والمقترحات المؤيدة لنماذج هذه العمليات الإجتماعية المؤكدة على متغيرات كبرى شاملة، حاولت المقترحات المؤيدة لهذه المقاربات توضيح كيف ان الطقوس الدينية في سياقها المحدّد، على سبيل المثال، تسبغ الشرعية على نموذج التبادل الإجتماعي والبنية السياسية لعلاقة السيد بالتابع (ريغز ١٩٩٠) أو تقدم وسائل ناجعة للتعبئة السياسية (فيشر ١٩٨٠ واشرف وعزيزي ١٩٨٥ وماردين ١٩٨٩).

يرى ايكلمان وبسكاتوري (١٩٩٦: ix)، أن النصوص والمعتقدات ذات أهمية ثانوية في تفسير طبيعة السياسة المسلمة، ويشيران إلى أن السؤال المحوري هو كيف تضطلع السياسة المسلمة بدور في حياة المسلمين اليومية؟ وهما يجيبان أن ما يجعل أفعالاً واختبارات سياسية ذات صفة إسلامية واضحة جلية هي الطريقة التي يقدم فيها الإسلام الرموز التي تتعارف عليها مجموعات مختلفة من المسلمين بوصفها هويتهم كمسلمين. ويحدد المؤلفان عمليتين بوصفهما اساسيتين في تشكيل السياسة الإسلامية: إحداها عملية الموضعة التي يصبح من خلالها الإسلام موضوع إهتمام عدد كبير من الناس عندما يصبحون واعين بدينهم، ويثيرون اسئلة حول طبيعته وأهميته وتأثيره في سلوكهم اليومي. وهذه الأسئلة الموضوعية هي تساؤلات حديثة شكلت خطاب وممارسة المسلمين في كل مجالات الحياة (ايكلمان وبسكاتوري ١٩٩٦: ٣٨). أما الأخرى، فهي تشظي السلطة في السياسة المسلمة. إذ لم يعد العلماء هم المفسرين الوحيدين للإسلام، وأصبح القادة الصوفيون والمهندسون واساتذة الجامعات والأطباء والقادة العسكريون. جميعهم يتطلعون إلى ان تكون لهم الرقابة الفكرية على الإسلام (ص ١٣١).

إن سياسة الرموز والإختلافات حول تعريف الرموز أشد وضوحاً من سياسة الحجاب، إذ إن الصراع مع سلطة الدولة، والجدل حول الشكل الصحيح لملابس المرأة يتقاطعان مع الخلاف حول المفهوم الإسلامي لظهور المرأة في المجال العام. وكنتيجة لهذا الإختلاف، انتقل موضوع الحجاب من مجرد فعل خاص ليس له أهمية ليصبح رمزاً عاماً، وإلى فعل سياسي

عندما أصبح يتحدى سلطة الدولة، ليتحول فعلاً مسلماً بوصفه يرتبط بتقليد «إسلامي واسع ومشترك من الأفكار والممارسات؛ كل هذه العوامل رفعت الحجاب عالياً ليصبح جزءاً لا يتجزأ من هوية الناشطين الإسلاميين (ايكلمان وبسكاتوري ١٩٩٦: ٤، ٩٩). لكن مع ذلك، فإن بعض الكتابات النسوية الحديثة اعتبرت مسألة الحجاب عرضاً يوضح مدى مركزية قضية النوع في السياسة المسلمة. إنها إشارة إلى تحديد وتعريف الذات. فعلاقات الناشطين الإسلاميين بالحداثة الغربية «تأخذ شكلها ويصبح لها معنى من طريق اجساد وأصوات النساء» (جول ١٩٩٦:٤). وعلى المنوال نفسه، ترى كل من كانديوتي (١٩٩١) ومقدم (١٩٩٤) وتراكى (١٩٩٦) ان النوع أصبح قضية سياسية عندما أبدت مجموعات إسلامية رفضها للثقافة الغربية بوصف المرأة الغربية الهوى رمزاً للإنحطاط الأخلاقي للحضارة الغربية. وترى بدران (١٩٩٥: ٢٢-٢٤) في المقابل ان الحجاب، بوصفه ممارسة ثقافية ورمزاً، يعني اشياء مختلفة لمجموعات سياسية مختلفة. فبالنسبة إلى ذوات الميول النسوية، يصبح قضية نوع (جنوسة). أما بالنسبة للمستعمرين، فانه يشكل عائقاً أمام جهودهم التغريبية. أما بالنسبة للرجال ذوي الميول القومية، فإنه يعد قضية وطنية، وبالنسبة للرجال المحافظين، قضية إسلامية، وبالنسبة لكتّاب نسويين آخرين، فإن القضية الحقيقية هي القوة والسيطرة (الازرق ١٩٩٤) وهي الدافع خلف «شغف» الأصولية الإسلامية» بأمر المرأة و «باهتمامهم الجنسي» (مسعودي ١٩٩٨: ١٠٨-٩). وتوضح هذه الأمثلة كيف ان موضعة الدين وتشظي السلطة الدينية قدما السياق الإجتماعي المباشر الذي تشكل وفصّل السلوك السياسي المسلم في سياقه.

يُعد نموذج العمليات الكبرى الشاملة والموضعة والتشظي شرحاً أكثر تفصيلاً للسياسة المسلمة. وعلى المستوى العام، تقتضي عملية الموضعة ببساطة عملية يصبح من خلالها الناس واعين بثقافتهم، بما في ذلك الدين. ويشير التشظي إلى ظهور ادعاءات منافسة حول السلطة الثقافية. وهكذا، فإن هاتين العمليتين، في حد ذاتهما، لا تفسران عملية تسييس الدين. وإذا ما أدت الموضعة والتشظي في ظل ظروف معينة إلى ظهور النزعة الناشطة الإسلامية، فإن ذلك كذلك بسبب أحادية النظام الثقافي المفروض من فوق من طرف الدولة العلمية - الأيديولوجيا، والتي تتدخل في كل أمور الناس، وقدمت سياقاً مناسباً لظهور الأصولية الإسلامية. ويتعزز هذا التفسير من طريق أخذ عملية التغيير الثقافي في ايران ما بعد الثورة في الإعتبار، إذ فرض خطاب ديني أحادي النزعة من فوق، ومهدت عملية الموضعة والتشظي، الأبعد من تسييس الدين، لظهور نوع من حركة إسلامية مدنية وعلمنة الدين (معدّل ٢٠٠١).

النزعة الريعية في مقابل الإسلام

ستكون أي دراسة إجتماعية للعلاقة بين الثقافة الإسلامية والسياسة غير وافية، إن لم

تأخذ في اعتبارها متغيرات سوسيوتاريخية أخرى قد تفسر خصوصية السياسة في الأقطار الإسلامية. وهذا صحيح إن أخذنا في الإعتبار أن اتجاهاً مهماً في التأريخ الحديث للأقطار الإسلامية قد توصل إلى إنه «في معظم سياسة الدول التي يحكمها مسلمون عبر التاريخ، لم تكن قط طبيعة ممارسة الطقوس أو القوانين والتشريعات أو التوجه الروحي أو غيرها بالأمور المهمة للدولة» (ميتكالف ١٩٩٥: ٩٥٦). وبالإشارة إلى القضايا السياسية المعاصرة، افترض اتجاه آخر، سواء بشكل علني أو ضمني، عدم وجود أي شيء مميز في الأقطار الإسلامية يشير إلى الحاجة إلى ترك النماذج التاريخية التي جربتها الأقطار الأخرى بشكل جدي. وبحسب هذا الاتجاه، أكدت تطورات سياسية مختلفة في العديد من هذه الأقطار على نموذج «مسار العالم الثالث» من الإستعمار إلى الإستقلال (اوين ٢٠٠٠: ٢٣٩) وإلى إملاءات ديناميات الاقتصاد الرأسمالي العالمي (فوران ١٩٩٣ وماردين ١٩٧٣ وولرشتاين ١٩٨٠) وإلى المنطق العام للفعل الجماعي والتحالف الطبقي والصراع السياسي (بارسا ٢٠٠٠) وإلى النموذج التاريخي للسياسة الإمبريالية الأوروبية والوظيفة النفعية للحكم المطلق في مقابل مواجهة متطلبات تكوين الدولة (اندرسون ١٩٩١). لكن هذه الجهود تميل إلى تجاهل الخصوصية السياسية للأقطار الإسلامية لناحية غلبة النزعة البطريركية والنزعة التسلطية والحكم المطلق وحقيقة ان العديد من هذه الأقطار بقي إلى الآن عصياً منيعاً على التحول العالمي الواسع الإنتشار نحو الديموقراطية في العقدين الماضيين (أو دونيل وآخرون ١٩٨٦ ولينزوليبست ١٩٨٨). فلو كان الإسلام غير ضروري أو مهماً للبنى السياسية للأقطار الإسلامية، فإذاً كيف يمكننا ان نفسر صفاتها المميزة هذه؟

قدّم نموذج الدولة الريعية (rentier) تحليلاً مقنعاً لهذه الخصوصية يسعى إلى تخطي ما قدمه المختصون في الإسلاميات. وبعيداً من ان يكون نتاجاً للثقافة الإسلامية أو الإرث التاريخي للإسلام، فإنه يركز على التأثير الهائل لأموال النفط في بنية ووظيفة الدولة في أقطار إسلامية.

لقد استخدم مفهوم الدولة الريعية والاقتصاد الريعي (مهداوي ١٩٧٠: ٤٢٨-٦٧) لأول مرة في الإشارة إلى إيران، والذي ينطبق على مدى اعتماد الدولة على دخل خارجي كبير من طريق بيع للنفط أو اجور عبور (قناة السويس) أو السياحة. ويعتقد ان لهذا الاقتصاد تبعات سياسية واجتماعية وثقافية واسعة جداً. إذ إن مجموعة صغيرة من السكان مرتبطة مباشرة بهذه الثروة، وبالتالي فإن منظمات إجتماعية حديثة مرتبطة بنشاطات الإنتاج تم تطويرها في حدود مدى معين. كما أن شبكة من الحوافز - العمل لم تعد السمة المركزية للتبادلات الاقتصادية، بما أن الثروة هي النتيجة النهائية لانخراط الفرد في عملية انتاج طويلة وخطرة ومنظمة. فالثروة نوعاً ما عرضية، وهي ثروة تسقط من السماء، بحيث تصبح المواطنة مصدر

فائدة اقتصادية. فالحصول على الثروة يتطلب انواعاً مختلفة من اتجاه ذاتي يسميه الببلاوي (١٩٨٧: ٥٢) «العقلية الريعية» و«الأخلاق الريعية». وتصبح معايير غير اقتصادية، مثل القربى من النخبة الحاكمة أو المواطنة، هي المحدد الرئيسي للدخل. وهكذا، فإن النزعة الريعية عززت اصول الدولة القبلية، إذ هي ولدّت مجدداً التراتبية الهرمية القبلية المكونة من طبقات مختلفة من المستفيدين، إذ إن النخبة الحاكمة في القمة في موقع مؤثر لشراء الولاء من طريق استخدام قوة توزيع الثروة. ولأن الدولة ليست معتمدة على الضرائب، فليست هناك حاجة للمساهمة السياسية على الإطلاق (ص ٥٣ - ٥٩).

ركز كل من برنين (١٩٩٢) ولوشياني (١٩٨٨) على النتائج التسلطية للنزعة الريعية. وهما يريان أنه ما دامت عوائد أو مداخيل الدولة تعتمد على السوق الدولية، وليس على الإنتاج الداخلي، فإن النخبة الحاكمة ليست مقيدة بمصالح المجموعات المحلية والطبقات الإجتماعية. وكنتيجة لذلك، فإن السياسة الريعية مختلفة عن الحالة التي تكون فيها الدولة مهيمنة على مواردها الإجتماعية من طريق الضرائب التي تفرضها على الشعب والتي تخولها البحث عن صوت أو رأي عال حول كيفية صرف الدولة لهذه الأموال. وعلاقة الدولة - المجتمع هي من نوع مختلف في ظل اقتصادي ريعي. إذ يفترض أن تقدم الدولة الرعاية لشعبها، وعلى الشعب ان يبتعد عن المشاركة السياسية. وفي الواقع، تمثل هذه العلاقة تجسيداً لشعار الثورة الأميركية - «لا ضرائب من دون تمثل سياسي» - معكوساً: ففي الدولة الريعية، يظهر أن علاقات الدولة - المجتمع يمكن التنبؤ بها على أساس مبدأ «لا ضرائب من دون تمثيل سياسي» (برنين ١٩٩٢: ٧٥ ولوشياني ١٩٨٨: ٤٦٣). قد يحصل تغيير سياسي عندما يحدث تشويش في الهيمنة «البطريركية» بسبب أزمة ريعية ما. وقد يساهم هذا التغيير في دمقرطة الدولة (على سبيل المثال الأردن، أنظر بريني ١٩٩٢) ويؤدي إلى عنف سياسي (على سبيل المثال الجزائر، أنظر رودي ١٩٩٢) أو إلى ثورة (مثال إيران، أنظر سكوبل ١٩٨٢).

وهكذا، فإن نموذج الدولة الريعية يقدم بديلاً جاداً من النماذج السياسية ذات المركزية الإسلامية التي لخصت في هذه المقالة. لكن مع ذلك، فإن مقترحات نموذج الدولة الريعية يحتاج إلى توضيح كيف ان النزعة الريعية ساهمت في ظواهر، مثل العقلية الريعية والتضامن «البطريركي» والنزعة القبلية وفشل التغيير الديموقراطي. ولإختيار النموذج الريعي، من الضروري أن نستخدم منهجية تحليل الشبكة لتقرير هرمية سلسلة التبعية (روابط الصداقة، من يعرف من، والعلاقات والروابط الأسرية والإنتماء القبلي) وكيف تتخذ القرارات، وكيف تتوزع الموارد المتاحة (أي الريع) بين الاتباع المختلفين؛ (ب) وقياس مدى إنتشار العقلية والأخلاق الريعية وتطبيق مناهج تاريخية مقارنة لتقويم وتفسير الفروقات في البناء السياسي بين الدول الريعية وغير الريعية.

استنتاجات: اقتراحات لأبحاث مستقبلية

لم تكن الدراسات التي تم تلخيصها وتقويمها في هذه المقالة متباينة في افتراضاتها وادعاءاتها بخصوص الثقافة الإسلامية وصلتها بالسياسة فحسب، وإنما أيضاً في ما يتعلق بالمنهجية وأنواع الشواهد التي يستشهد بها القائمون على هذه الدراسات لدعم إدعاءاتهم. ولا شك أن هناك حاجة ماسة إلى مزيد من البحث لتجاوز وجهات النظر المتصارعة والتسامي فوق الحالة المعرفية الراهنة. وفي ما يخص الأمر الأخير، يجب علينا معالجة قضايا منهجية عديدة. وهناك حاجة إلى جدول أبحاث ينبغي ان يتم التعامل معها. إذ يجب علينا، أولاً، أن نوضح عملية صوغ المفاهيم المختلفة حول الإسلام المستخدمة في منظورات مختلفة، وكيف ان هذا التمييز سيقود الباحثين إلى تحديد آليات متغيرة في ما يتعلق بأي إسلام شكّل السلوك السياسي للمسلمين. وبعد ذلك، من الضروري تفصيل العلاقة بين النظرية والبيانات في كل منظور على حدة. فهل تحليل النصوص الإسلامية يقدم النوع الجيد من البيانات لفهم مواقف المسلمين السياسية وسلوكهم السياسي؟ ولأي نوع من التحليل تكون البيانات المعتمدة على النصوص مفيدة؟ هل كل البيانات الاقتصادية والسياسية المتعلقة بأشكال مختلفة، والتي تم جمعها على مستوى الدولة ـ القومية مناسبة لتفسير النزعات الفردية للإنضمام للحركة الأصولية الإسلامية؟ وأخيراً، يجب ان تُعطى اعتبارات لإستخدام بيانات المسوح الإجتماعية التراكمية لسبر قيمة توجهات الجماهير الإسلامية نحو قضايا اجتماعية مختلفة. وما هي محددات التدين بين المسلمين؟ ومحددات الهوية القومية؟ ومحددات المواقف ازاء الديموقراطية أو العسكر أو القيادة التسلطية أو دور الدولة في الاقتصاد والسياسة الحزبية؟

الإسلام: المعتقدات المشتركة في مقابل الخطاب المشترك

هناك مفهومان مختلفان للإسلام شكلا تحليلات الحركة السياسية الإسلامية، احدها ذاك القائم على أساس الإجماع أو المفهوم الذاتي للإسلام. وهو عبارة عن مجموعة من المعتقدات حول المجتمع والحكومة يؤمن بها النشطاء المسلمون. فعلى سبيل المثال، يعتبر أحمد ان النزعة الأصولية الإسلامية يغزيها الاعتقاد بأن الإسلام، بوصفه طريقة حياة كاملة تغطي الديني والسياسي، قادر على تقديم بديل حيوي من الأيديولوجيات العلمانية السائدة، من رأسمالية أو إشتراكية، وانه سيؤدي دوراً مهماً في إعادة تشكيل العالم المعاصر» (١٩٩١: ٥٠٧، وانظر أيضاً لويس ١٩٩٣/ح: ١٣٣، وارحيماند ١٩٨٦ والقر ١٩٦٩). وهذا الاعتقاد، مضافاً إلى ارتباط النشطاء العاطفي بهدف الحركة، يظن البعض انه سيولد قوة سوسيوسياسية قوية. لذا، فإن وحدة وقوة الحركة الإسلامية هي قوة داخلية، وهي جزء من الوظيفة النفسية للإسلام في إبداع رابطة قوية من التماسك بين المسلمين. لكن هذا المفهوم، مع ذلك، يصبح

اشكالياً في حالة مثل حالة الثورة الإيرانية، اذ تتداخل مجموعات سياسية مختلفة ذات فهم متناقض للإسلام.

ويعتبر المفهوم البديل الإسلام خطاباً أو مجموعة من الأطر المفاهيمية المشتركة والطقوس والرموز. والإسلام، من وجهة النظر هذه، له وجود موضوعي في اللغة المشتقة من تعاليم الإسلام العامة، لكنها تشكلت بسبب السياق السوسيوسياسي الخاص وفي إطار سلسلة من الممارسات الطقوسية وسلوكيات ظاهرة رمزية يمكن ان تُلاحظ في الحركات الإسلامية. ويصبح الإسلام السياسي، بعيداً كلياً من ان يكون مجرد مجموعة من المعتقدات المشتركة، وقوة ثورية كامنة، لأنه وبشكل دقيق عبارة عن أشياء مختلفة تقدم معاني مختلفة لأشخاص مختلفين؛ إنه مفهوم يوازي ما قال به فوريه (١٩٨١). ووحدة الإسلام السياسي إنما هي وليدة قوى خارجة عن الإسلام، مثل الأيديولوجيا العلمانية للدولة (معدّل ١٩٩٣).

إن كلا المفهومين مهمان لفهم السلوك السياسي للمسلمين؛ قد يصطاد الأول الإرتباطات العاطفية للإفراد، بينما قد يقدم المفهوم الآخر تفسيراً لواقع ان الإسلام يشكل لغة شمولية لجماعات من خلفيات مختلفة. والمفهومان يقدمان أيضاً افتراضات وفرضيات مختلفة بخصوص الصلة بين الإسلام ونزعة التطرف السياسي. فعلى سبيل المثل، قد نستطيع اختيار ما إذا كانت بنية الخطاب الإسلامي، أو بشكل بديل، الإرتباط العاطفي للنشطاء المسلمين، بهدف الحركة الذي يشرح نزعة التطرف السياسي، ويقدم التحليل المقارن لحركات إسلامية مختلفة في أقطار إسلامية مختلفة، اشارة جديرة بالبحث.

الإتجاه القيمي للجمهور الإسلامي

اعتمدت تقريباً كل الإدعاءات القائمة حول مواقف المسلمين السياسية إما على إستدلال تحليل من النصوص الإسلامية والأعمال المنشورة من طرف النخبة المسلمة المثقفة أو على بيانات من الحركات والأحداث الإسلامية أو على تاريخ شفاهي. لكن مع ذلك، فإن الإستنتاجات المستخلصة من هذه المصادر في ما يخص مواقف وتوجهات الجمهور المسلم القيمية قد تعاني نقص المصداقية، والتعميم، والنسيان وعدم الإكتمال. فالمسح الإجتماعي العلمي بطبيعة الحال قد يكون انجع وأفضل الطرق لجمع بيانات عن الأقطار الإسلامية (على سبيل المثال انظر بيكوك ١٩٧٨ وبالمرو مع آخرين ١٩٨٢). لكن في الماضي، كانت المسوح الإجتماعية تعطل بسبب القيود الحكومية على البحث العلمي وقلة الموارد التمويلية. وفي السنوات الأخيرة، مع ذلك، أدى الإستقرار السياسي وزيادة وعي النخبة الحاكمة بفوائد أمثال هذه المسوح، إلى رفع القيود الرسمية. وقد أنشئت في العديد من الأقطار المسلمة مراكز للدراسات الإستراتيجية فيها وحدات لمسوح الرأي العام السياسي. وأصبح الآن من الممكن

إجراء العديد من المسوح الإجتماعية على مستوى البلاد بأسرها في كل الأقطار الإسلامية تقريباً، إن وجدت المصادر التمويلية لذلك. وكمثال على ذلك، نذكر جهوداً حديثة لمسح مقارن على مستوى الدول أجري في كل من مصر وايران والأردن.

النص في مقابل السياق

إن ميل المختصين في الإسلاميات إلى تفسير السلوك السياسي المسلم ومؤسسات سياسية معينة، استناداً إلى تحليل نصوص إسلامية، هو ميل لا يمكن الدفاع عنه. ومع ذلك، فإن التحليل النصي يقدم دليلاً ضرورياً لا غنى عنه لتقويم أي تصنيف اقتصادي أو سياسي او ايديولوجي أكثر إنتشاراً وسيادة في التقاليد الثقافية الإسلامية، كما يظهر من خلال أية طريقة يمكن ان تشكل هذه التصنيفات المواقف الإسلامية السياسية: هل هناك فراغ استطرادي مناسب في الفكر الإسلامي لزيادة ودعم التأملات والإبداعات الفكرية؟ ثمة تحليل على ثلاثة مستويات، يشمل أولها مقارنة منظمة للنصوص الإسلامية بمفهوم نموذجي مثالي للعقلنة والتحديث السياسي. وفي الوقت الراهن، تختلف تفسيرات العلماء في الموضوع بشكل واسع. فيذكر علماء، من امثال ماكدونالد وجيب ولويس، النقطة التي أتينا على ذكرها على انها مقارنة تنتهي الى تعارض، بينما يرى آخرون انها تنتهي إلى اتساق بين الإسلام والعقلانية (توري ١٨٩٢ ورودنسون ١٩٧٤ وجران ١٩٧٩). وقد تعود الفروقات بين العلماء إلى منهجياتهم أو إلى طبيعة النص الذي استخدموه كأساس لحكمهم أو بسبب الفروقات في تفسيراتهم الذاتية. فقد كان لويس (١٩٨٨) مهتماً بمعاني الكلمات، ولام جيب (١٩٤٧:١٥) «النزعة الذرية في العقل العربي»،وليس بالضرورة العقل المسلم، والذي، «سواء في علاقته بالعالم الخارجي أو في علاقته بعمليات التفكير، لا يمكنه ان يطرح جانباً مشاعره الجياشة لفصل الأحداث المحدّدة» (ص٧، انظر ايضاً فون جرنباوم ١٩٦٤). أما توري (١٨٩٢) فقد اهتم بتعداد مدى تكرار كلمات التجارة الواردة في القرآن لينتهي إلى ان العلاقة بين الله والبشر في اللاهوت الإسلامي عبارة عن علاقة تجارية في طبيعتها وتتطابق مع لغة التجارة.

ويتطلب المستوى الثاني تحليلاً مقارناً منظماً للنصوص الإسلامية مع نصوص غربية موازية أو نصوص من تقاليد ثقافية أخرى. وقد تكون مثل هذه الممارسة مفيدة في تقويم الوضع الراهن كما هو. فعلى سبيل المثال، التصنيف الاقتصادي في الفكر الإسلامي في ضوء مركزية هذا التصنيف في التقليد الغربي (دمونت ١٩٧٧)، أو قد يستطيع احدهم تقرير الدرجة التي تتأثر بها عملية الترشيد أو العقلنة الاقتصادية الفكرية والنشاط في الإسلام أو غيابها نسبياً بالنسبة لأهمية الاقتصاد مقابل الأيديولوجيا. وقد يكون من الممكن تقويم إلى أي مدى ابتعدت أو تطابقت الثقافة الإسلامية عما يمكن اعتباره انتصار الاقتصادي على

الأيديولوجي في سياق غربي، يعتقد ان له مدلولاً «في تهدئة النص الأيديولوجي، ويسمح له بالتعبير الإبداعي، ولكنه يُقلم أو يجز بسرعة أي زيادات ساعدت في المقابل على قيام مجتمع مدني» (ستغراتين ١٩٩٩: ١٥).

أما المستوى الثالث، فإنه يقتضي تحليلاً مقارناً للنصوص الإسلامية بمرويات غير إسلامية وبمواد اسطورية بالعربية والفارسية والتركية ولغات محلية أخرى. وتحتوي النصوص السردية على بيانات مفيدة للتحليل السوسيولوجي (فرانزوس ١٩٩٨) ولدراسة التقاليد الثقافية للأقطار الإسلامية الموزعة في مضامين عديدة من شعر وحكايات وامثال واساطير. وتقدم هذه المصادر معلومات ثمينة حول كيفية بناء المعاني وكيف تتشكل ذاتيتهم، وكيف تشكل مفاهيم «نحن في مقابل الآخرين»، وكذلك تقدم تشكل ومحتوى الهوية القومية الاثنية أو الدينية. فهل هناك فروقات بين المروية الدينية والمرويات غير الدينية في ما يتعلق ببنية المعنى الذي تحمله؟

باختصار، هناك مستويات تحليلية عدة موجودة في دراسة الثقافة الإسلامية ـ منها التعدد والإختلاف في التواريخ الإسلامية في مقابل صورية النص الإسلامي والإسلام كنظام اعتقادات في مقابل الإسلام كخطاب، والسلوك السياسي، وآراء القادة المسلمين السياسيين في مقابل اختلاف في رؤية العالم للسياسة الإسلامية بين الأمم.

سامر القضاه*

أساس القانون الإيراني ومصادره

إن كل مجتمع، سواء كان صغيراً أم كبيراً، متخلفاً أم متقدماً، فقيراً أم غنياً، يحتاج إلى قوانين وأنظمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد، لأن كل مجتمع مؤلف من أفراد مختلفين ومتفاوتين. وبما أن هؤلاء الأفراد متشابهون ظاهرياً في بنائهم البدني والجسدي، فهم كذلك مشتركون في الرغبات والميول الباطنية، الأمر الذي يقربهم بعضهم من بعض ليتعاونوا في الوصول إلى هذه الأهداف والرغبات من ناحية، وأحياناً إلى الاصطدام في ما بينهم، وبالتالي فإنه من الضروري وجود قوانين وأنظمة لتجنب مثل هذا الاصطدام.

إن كل العلماء، بغض النظر عن أفكارهم ووجهات نظرهم الخاصة، متفقون على لزوم وضرورة وجود القوانين والأنظمة، لأنه لا يمكن وجود مجتمع ومدينة فاضلة من دون قوانين وأنظمة. إذ إن الإنسان مخلوق ضعيف من ناحية البناء الطبيعي والتكوين الجسدي، وبالتالي فهو غير قادر على تلبية احتياجاته وحيداً وبشكل منفرد، ويحتاج إلى حليب الأم ويشعر طوال عمره بمثل هذا الاحتياج والاتصال بالآخرين، وحتى عند موته، فإنه يحتاج إلى كفن، وهو ما يعده له الآخرون. فالإنسان بحكم الطبيعة يحتاج إلى الآخرين.

إن لزوم الحياة مع الآخرين والتعايش معهم قد يؤدي أحياناً إلى نشوء نزاع وخصومة بين الأفراد لأجل منفعة ما. وهذه الخصومة كانت قد ظهرت منذ ظهور البشر، إذ ذكرت الكتب المقدسة والأساطير بعضاً من الأمثلة عن النزاعات والخصومات، ومنها ما ذكره القرآن الكريم حول قصة أبني آدم عليه السلام، والحوار الذي دار بين الباري جلت قدرته وملائكته حول خلق الإنسان. إذ يقول تعالى في كتابه العزيز ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾[1]. فمن أجل تجنب مثل هذه الاصطدامات، ولتحقيق العدالة، أصبح وجود

* طالب في مرحلة الدكتوراه - فرع القانون الجنائي وعلم الإجرام والعقاب، جامعة تربية، مدرس - طهران.

القانون أمراً ضرورياً وحتمياً[٢].

بحث ودراسة

يعني القانون مجموعة القواعد والأنظمة والقرارات التي وضعت لتنظيم العلاقات بين الأفراد واستقرار النظام في المجتمع، وتتضمن عقوبة ضمن مقرراتها أو تقوم الدولة بتأمينها. والقانون بهذا المعنى يعني علم الحقوق. وهو الذي يتكلم على القواعد والأنظمة التي تحكم علاقات الأفراد. وبما أن الإنسان مدني بطبيعته، فهو بحاجة دائماً إلى العلاقات مع الآخرين من بني جنسه. وإذا نظرنا إلى الحياة اليومية للإنسان، نجده يقيم علاقات يومية مع أشخاص، سواء كانوا حقيقيين أو حقوقيين. فمثلاً عندما نركب في السيارة، نكون قد ارتبطنا بسائق السيارة. فإذا طالب السائق بأجرة أكثر من الأجرة المقررة، ينشأ اختلاف، وبالتالي لا بد من الرجوع إلى القانون لحل الاختلاف الناشئ، أي الرجوع إلى القواعد والمقررات التي كانت قد صدرت وتمت المصادقة عليها من قبل؛ والأمثلة كثيرة ولا يتسع المجال لذكرها.

هكذا قد تنشأ عن العلاقات التي تربط الإنسان بالإنسان أو الإنسان بمؤسسة نزاعات وخلافات تحل بموجب مقررات القانون. وبما أن العلاقات الاجتماعية متنوعة ومتعددة، فمن البديهي أن تكون القوانين متنوعة أيضاً لتقوم بتنظيم العلاقات ضمن اختصاصها، وتسويتها في حالة النزاع. وعليه، إذا ما كان موضوع البحث ناشئاً عن عقود ومعاملات عادية (عقد النكاح أو عقد البيع) فهو في دائرة القانون المدني، وإذا كانت لها خصيصة تجارية، فهي ضمن اختصاص القانون التجاري، وإذا كان موضوع النزاع جرماً، فحل النزاع وفق قانون العقوبات. وهكذا فإن كل نوع من النزاعات يحكمه قانون خاص به[٣]. وفي الإسلام، فإن كلمة فقه تعادل كلمة قانون، لأن الفقه يتضمن أيضاً الأصول والقواعد القانونية الإسلامية. وفي العرف، فإن الشخص المطلع على علم الحقوق يسمى حقوقي. وفي الفقه، إن العالم بهذا العلم يسمى فقيهاً.

أساس القانون في ايران

بعد استقرار حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران، يجب أن تكون كل القوانين الوضعية في الدولة مطابقة للأصول والموازين الشرعية وفق مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية. إذ جاء في المادة ٤ من الدستور: «يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى اطلاقاً وعموماً. ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك». كما تنص المادة ١٢ من

الدستور على: «أن الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب الجعفري الاثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير. أما المذاهب الإسلامية الأخرى التي تضم المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل، واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم. ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى في المحاكم. وفي كل منطقة يتمتع أتباع أحد هذه المذاهب بالأكثرية، فإن الأحكام المحلية لتلك المنطقة - في حدود صلاحيات مجالس الشورى المحلية - تكون وفق ذلك المذهب، مع الحفاظ على حقوق اتباع المذاهب الأخرى».

كما أن المادة ٧٢ من الدستور تؤيد ذلك. إذ تنص على: «لا يحق لمجلس الشورى الإسلامي أن يسنّ القوانين لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد أو المغايرة للدستور. ويتولى مجلس صيانة الدستور مهمة البت في هذا الأمر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور». يلاحظ أنه بموجب مواد الدستور يجب أن تكون كل قوانين ايران منطبقة مع أصول المذهب الرسمي للدولة، أي الشيعة الاثني عشرية، واستثناء على أصل السيادة المطقة لأحكام المذهب الرسمي للدولة، فقد أعطيت سائر المذاهب حقوقاً خاصة في حدود الأحوال الشخصية[٤].

مصادر القانون

المقصود بمصادر القانون هي صور إيجاد قواعد القانون، ما يعني أنه يجب النظر إلى الوسائل التي تستخدمها القوى الاجتماعية والنفسية لوضع هذه القواعد، وما هو المظهر الخارجي لها؟ في كل دولة ينشأ القانون عن المقام والسلطة التي لديها الحق في وضع القواعد وإجبار الآخرين على رعايتها. وهذا المقام يسمى مصدر القانون. وسيكون حديثنا حول كيفية وتعداد هذه المصادر[٥].

أ ـ الدستور

الدستور هو عبارة عن القواعد الحاكمة على أساس الحكومة وصلاحية سلطات الدولة وحقوق وحريات الفرد. وتعتبر هذه القواعد أعلى وأرفع مكانة من سائر قواعد القانون. وتحترم أغلب الحكومات الحرة دساتيرها احتراماً خاصاً، وذلك لحفظ أساس الحكومة وتجنب تعدي الدول على الميثاق الذي يربطها بشعوبها، كما أنها جعلت الدساتير في مرتبة متميزة عن بقية القوانين. ويرجع أمر تعيين حدود صلاحية السلطة التشريعية وعلاقتها بالسلطتين التنفيذية والقضائية إلى الدستور. ولا يحق لمجالس التشريع العادي نسخ ذلك أو إعادة النظر فيه، وفي كل الأحوال يجب أن تتبع القواعد العليا، لأن قانون أي دولة ينبعث من دستور تلك الدولة. كما توضع وتسن القوانين العادية في إطار الدستور، بحيث تلغى إذا

تعارضت معه، ولمجلس صيانة الدستور، وفقاً لمواد الدستور، الكلمة الأولى والأخيرة في هذا الموضوع الحساس. فحسب المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية «يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى اطلاقاً ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك»(٦).

يلاحظ أنه بموجب المادة ٢١ من الدستور، فإن كل قوانين إيران يجب أن تتطابق مع أصول المذهب الرسمي للدولة، أي الشيعة الاثني عشرية، مع الأخذ في الاعتبار الحقوق الخاصة لسائر المذاهب في حدود أحوالهم الشخصية والذي هو في الواقع استثناء على أصل السيادة المطلقة لأحكام المذهب الرسمي للدولة في التشريع، ولذلك سيتم بحث هذا الموضوع في مبحثين مستقلين، وعلى النحو التالي:

ـ مذهب الشيعة الاثني عشرية كأحد مصادر القانون الإيراني: بعد استقرار حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران، فإن كل القوانين الوضعية في الدولة يجب أن تتطابق مع الأصول والموازين الشرعية، أي مذهب الشيعة الاثني عشرية، ويكون تشخيص مطابقة أو مخالفة القوانين للموازين والأصول الشرعية من صلاحية مجلس صيانة أو أمناء الدستور، وذلك بالرجوع إلى مصادر القانون الإسلامي، وهذا ما تؤيده المادة ١٦٧ من الدستور. إذ تنص «على القاضي أن يسعى لاستخراج حكم كل دعوى من القوانين المدونة، فإن لم يجد فعليه أن يصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الإسلامية المعتمدة أو الفتاوى المعتبرة...».

أما المصادر الإسلامية المعتبرة للقانون، فهي:

ـ الكتاب: المقصود بالكتاب في الإسلام هو القرآن الكريم الذي يشمل ١١٤ سورة. والقرآن الكريم يتضمن مطالب ومواضيع متنوعة، أغلبها يتعلق بالأصول الأخلاقية، وتشجيع الإنسان على القيام بأعمال الخير وتحذره من ارتكاب المعاصي، وأيضاً ما يتعلق بعلاقات الإنسان بخالقه، وأشار إلى الأصول والقواعد المتعلقة بالحياة الدنيا، وهي التي تعتبر من مصادر القانون وتسمى (آيات الأحكام) وتشكل تقريباً سدس القرآن. وهذه الآيات تقع في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، بحيث تم جمعها ونشرها بواسطة بعض العلماء المسلمين.

ـ السنة: وهي أقوال وأفعال النبي الأكرم (ص). فعندما كان الرسول (ص) على قيد الحياة، كان هو نفسه من يقوم بتوضيح وتفسير أحكام القرآن وإزالة معضلات ومشاكل أحكام القرآن. إذاً السنة هي ما ورد عن الرسول (ص) من قول أو فعل أو تقرير، وهو ما يطلق عليه حديث، لذلك فإن الحديث هو طريق انتقال السنة إلى الناس(٧).

ـ **العقل:** هو المصدر الثالث للقانون الإسلامي، ويرجع إلى العقل في حال عدم وجود نص في القرآن أو السنة، وهذا يعني أنه عند سكوت الشارع المقدس، يجب العمل استناداً إلى الأسس العقلية. وفي الواقع، فإن القاضي المسلم يعوض سكوت المشرع، آخذاً في الاعتبار فلسفة وضع القانون الهادفة إلى حفظ مصالح الناس وتجنب الإضرار بهم، وهذا التعويض يكون وفقاً للمعايير العقلية، لأن ما يقرره الشارع الإسلامي ينطبق مع موازين العقل. لذا ففي حالات سكوت الشارع، يجب الرجوع إلى العقل، لأن ما يقوله الشرع يقوله العقل، وهو ما تؤيده القاعدة المعروفة «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، وكل ما حكم به العقل، حكم به الشرع»، وعليه فإن ما يحكم به العقل يقره الشرع.

ـ **الاجماع:** التغيرات الاجتماعية وظهور مسائل جديدة من الممكن أن لا يوجد لها حل في المصادر الأولى السابقة ـ القرآن والسنة والعقل ـ عمد علماء الإسلام إلى الإجماع لإحياء الدين وإمكان استمراره لحل المشاكل اليومية والمعاصرة للمجتمع، وبالتالي، فإن أي حكم يتفق عليه علماء المذهب يعد بمنزلة حكم الشارع. والنقطة المهمة حول الاجماع هي أن مناط اعتباره هو اتفاق آراء علماء الإسلام في برهة من الزمان حول مسألة معينة، وليس أكثريتهم.

ب ـ سائر المذاهب المقبولة بموجب الدستور تعتبر أيضاً من مصادر القانون الإيراني

بما أن المادة ١٢ من الدستور ذكرت مذاهب أهل السنة، والمادة ١٣ منه أشارت إلى الأديان الزرادشتية واليهودية والمسيحية، فمن الأفضل بحث ما جاء في كلا المادتين بشكل مستقل:

ـ **مذاهب أهل السنة:** حفظاً لحقوق أصحاب المذاهب الأخرى غير الشيعة الاثني عشرية، فقد نص الدستور الإيراني في المادة ١٢ على «... وأما المذاهب الإسلامية الأخرى التي تضم المذاهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي، فإنها تتمتع باحترام كامل، واتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسمهم المذهبية حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسمي في مسائل التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث والوصية) وما يتعلق بها من دعاوى في المحاكم...».

قلنا سابقاً ان هذا استثناء على الأصل الذي هو تطبيق المذهب الجعفري، وبالتالي تعتبر القواعد والعادات المتعلقة بالأحوال الشخصية للإيرانيين غير الشيعة في حكم القانون الأجنبي، وبالتالي فإن تنفيذها وإجراءها في المحكمة مشروط بعدم مخالفتها للنظام العام والأخلاق الحسنة[8]. وبما أن الأحكام المتعلقة بالإيرانيين غير الشيعة هي في حكم القانون الأجنبي، لذا ينطبق عليها نص المادة ٧ من القانون المدني، والتي تنص على: «أن الأجانب المقيمين في إيران، ينفذون قوانين وأحكام دولهم ـ في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والأهلية

وحقوق الإرث، وذلك في حدود المعاهدات». لذلك عند بروز اختلاف بين أحكام مذهب التشيع وأحكام أهل السنة في ما يتعلق بالأحوال الشخصية، فإنه يتم تطبيق الأصول الفقهية لأهل السنة. فمثلاً نحن نعرف أن زواج المتعة جائز عند الشيعة وممنوع عند السنة، فإذا أراد مسلم ومسلمة من غير الشيعة زواج المتعة، فإنهما لا يستطيعان إجراء العقد.

ـ الزرادشتية واليهودية والمسيحية: حفظ الدستور الإيراني الحق لأصحاب الديانات الزرادشتية واليهودية والمسيحية بممارسة شعائرهم الدينية، إذ نص في المادة ١٣ على: «الإيرانيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم وحدهم الأقليات الدينية المعترف بها، وتتمتع بالحرية في أداء مراسمها الدينية ضمن نطاق القانون ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصية والتعاليم الدينية».

فعلى سبيل المثال قام الزرادشتيون الإيرانيون بتدوين قانون متعلق بالأحوال الشخصية الخاصة بهم، والذي كان جارياً على شكل عرف وعادة. وهو يتضمن ٦٥ مادة. وعليه فإن المحاكم تصدر أحكامها طبق قواعدهم وقوانينهم الخاصة وليس طبق القانون المدني الإيراني.

ج ـ الآراء الصادرة عن الهيئة العامة لمحكمة التمييز

نحن نعرف انه بسبب عمومية القوانين وإيجازها واختصارها، فإن نتيجة ذلك هو الاستنباطات المختلفة للأفراد، وقد يصل هذا الاختلاف إلى درجة من الشدة، بحيث يكون حكم محكمة ما مغايراً تماماً مع حكم محكمة أخرى، وهذا طبعاً مضر وخطير، لأن هدف المشرع هو التوحيد. فإذا صدرت أحكام متعارضة ومختلفة في موضوع واحد نتيجة الاستنباطات المختلفة والمتعددة، فإن هذا يعرض حقوق الناس للخطر، وهو ما يتناقض مع العدالة والإنصاف. لذلك، فلإزالة هذا النقص والتنفيذ العادل والمتساوي للقانون، نذكر بعض القرارات والأحكام، منها:

ـ المادة الأولى من القانون المتعلق بالآراء الصادرة عن الهيئة العامة لمحكمة التمييز، والمصادق عليها سنة ١٩٤٩، والتي تنص على: «عندما تصدر أحكام مختلفة في مواضيع متشابهة عن شُعَب محكمة التمييز، تتشكل الهيئة العامة لمحكمة التمييز بطلب من وزير العدل أو رئيس المحكمة المذكورة، أو النائب العام، بحضور ثلاثة أرباع رؤساء ومستشاري المحكمة المذكورة، وذلك لدراسة وبحث الموضوع المختلف فيه واتخاذ القرار المناسب. وعندها، فإن رأي أكثرية الهيئة المذكورة يعتبر ملزماً لشُعَب محكمة التمييز والمحاكم الأخرى في الحالات المشابهة، ولا يتم تغيير هذا الرأي إلا بموجب رأي الهيئة العامة أو القانون».

ـ المادة ١٦١ من الدستور، والتي تنص على: «يتم تشكيل المحكمة العليا للبلاد حسب القواعد التي يضعها رئيس السلطة القضائية، وتتولى الإشراف على صحة تنفيذ القوانين في

المحاكم وتوحيد المسيرة القضائية وأدائها لمسؤوليتها القانونية».

إذاً، الوظيفة المهمة والأساسية لمحكمة التمييز هي توحيد المسيرة القضائية في الدولة، لأن الهدف من القضاء هو احقاق الحق وبسط العدالة، وهو ما يقتضي تطبيق القوانين سواسية في كل الدولة. وكون القوانين تتضمن أحكاماً عامة وكلية، فوظيفة القاضي هي أن يقوم بتطبيق هذه الأحكام العامة على الحالات الخاصة ويقوم على أساسها بإصدار أحكام بين أصحاب الدعوى للفصل في الخصومة، وبالتالي حل مشاكل الناس.

لذا يلاحظ أن الدور الذي تقوم به محكمة التمييز في توحيد المسيرة القضائية في الدولة بهدف الاستنباط الموحد للقوانين، يحوز أهمية خاصة. ونظراً إلى أن القضاة المذكورين يُختارون عادة من بين القضاة أصحاب الخبرة والاطلاع والرأي، والذين مارسوا القضاء سنوات عدة في أقصى نقاط الدولة، فإن الآراء والأحكام الصادرة عن محكمة التمييز يمكن أن تكون مرشداً جيداً لسائر قضاة الدولة. طبعاً، يجب التنبه إلى أن آراء محكمة التمييز المعتبرة هنا هي الصادرة عن الهيئة العامة لهذه المحكمة فقط، وهي ملزمة لكل المحاكم في الحالات المشابهة. أما الحالات الأخرى التي تصدر فيها شُعَب محكمة التمييز آراء وأحكاماً متنوعة في القضايا الحقوقية والجزائية، فهي غير ملزمة، ولكن لا يمكن انكار دورها الإرشادي، لأن هذه الآراء الصادرة عن شُعَب محكمة التمييز ستصبح مع مرور الزمن موضع اقبال القضاة في المحاكم بحيث يصدرون أحكامهم بناء عليها.

د ـ القوانين العادية

هي عبارة عن كل القرارات التي يصادق عليها مجلس الشورى الإسلامي وفقاً للشروط المدرجة في الدستور، ولكن تنفيذها منوط بتأييد مجلس صيانة الدستور لناحية عدم مخالفتها للدستور وأحكام الشرع، إضافة إلى توقيع رئيس الجمهورية. كما أن القواعد التي يصادق عليها الشعب عن طريق الاستفتاء العام تدخل في عداد القوانين. فقد جاء في المادة ٩١ من الدستور: «يتم تشكيل مجلس باسم مجلس صيانة الدستور، بهدف ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور...» كما جاء في المادة ٩٢ منه: «دورة مجلس صيانة الدستور ست سنوات. وفي الدورة الأولى يتم تغيير نصف أعضاء كلا الفريقين ـ بطريقة القرعة ـ بعد ثلاث سنوات من تشكيله، ويجري اختيار أعضاء جدد مكانهم». كما جاء في المادة ٩٤ من ذات الدستور: «يجب على مجلس الشورى الإسلامي ارسال كل ما يصادق عليه إلى مجلس صيانة الدستور. وخلال عشرة أيام على الأكثر من تاريخ التلقي يجب على مجلس صيانة الدستور دراسة وتقرير مدى مطابقته مع الموازين الإسلامية ومواد الدستور، فإذا وجده مغايراً لها فعليه اعادته إلى مجلس الشورى الإسلامي

لإعادة النظر فيه وإلا يعتبر نافذ المفعول»، وهذا ما توضحه المادة ٩٦ من الدستور، والتي تنص على: «تحديد عدم تعارض ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام يتم بأغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. أما تحديد عدم التعارض مع مواد الدستور فيتم بأكثرية جميع الأعضاء».

أما ما يتعلق بتوقيع رئيس الجمهورية، فقد نصت المادة ١٢٣ من دستور الجمهورية الإسلامية على أنه: «على رئيس الجمهورية أن يوقع على مقررات مجلس الشورى الإسلامي، وعلى نتيجة الاستفتاء العام بعد مرورها بالمراحل القانونية وإبلاغها إياه، وعليه أن يسلمها للمسؤولين لتنفيذها».

بناء على ما سبق، فإنها تعد قانوناً كل قرارات مجلس الشورى الإسلامي ونتائج الاستفتاء العام، وكل قاعدة تصادق عليها السلطة التشريعية بمراسم خاصة، سواء تعلق موضوعها بعامة الشعب أو بشخص أو موضوع معين. ولا بد من الإشارة إلى دور مجمع تشخيص مصلحة النظام في هذا الموضوع. إذ جاء في المادة ١١٢ من الدستور: «يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام - بأمر من القائد - لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة أو الدستور - في حين لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور - بملاحظة مصلحة النظام، وكذلك للتشاور في الأمور التي يحيلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور...».

هـ - قرارات مجلس الوزراء

مع أنّ صلاحية السلطة التشريعية هي صلاحية عامة. إلا أن تعيين كل التفاصيل والجزئيات المتعلقة بتنفيذ القوانين وتنظيم الأمور الإدارية، يحول دون أداء مجلس الشورى الإسلامي الواجبات الأهم. ولذلك عهد في أغلب القوانين إلى مجلس الوزراء أو إلى أحد الوزراء مسؤولية تنظيم الأحكام التنفيذية.

إن صلاحية السلطة التنفيذية في وضع الأحكام ليست مقتصرة على الحالات التي قررها القانون، لأن صلاحيات ووظائف هذه السلطة في تنفيذ القوانين وتنظيم الأمور الإدارية توجب عليها أن تضع القرارات اللازمة لضمان حسن القيام بوظائفها. كما أن صلاحية مجلس الوزراء عامة في وضع الأحكام والأنظمة التنفيذية، وهذا يعني أن مجلس الوزراء يستفيد من حق السلطة التنفيذية في إصدار القرارات كما يستفيد منه أحد الوزراء بشكل منفرد. ولكن لا يمكن لقرارات السلطة التنفيذية ان تتعارض مع قرارات السلطة التشريعية، لأن قرارات الأخيرة تعتبر في حكم القانون، ولأن السلطة التشريعية أهم سلطة في الدولة، وبالتالي فإن

القانون الذي يصادق عليه نواب الشعب لا يمكن نسخه إلا بواسطتهم. وعليه فان القانون يمكنه أن ينسخ قرار السلطة التنفيذية المغاير له، وليس العكس صحيحاً، والمادة ١٧٠ من الدستور تؤيد ذلك، إذ تنص على أنه «على قضاة المحاكم ان يمتنعوا عن تنفيذ القرارات واللوائح الحكومية المخالفة للقوانين والأحكام الإسلامية أو الخارجة عن نطاق صلاحيات السلطة التنفيذية. وبإمكان أي فرد ان يطلب من ديوان العدالة الإدارية إبطال مثل هذه القرارات واللوائح».

و ـ العرف والعادة

العرف والعادة عبارة عن القواعد التي يقبلها الناس نتيجة لتكرار الأعمال على مدى زمن طويل وبشكل متساوٍ، بحيث يعتبر أكثر الناس أو كلهم أنفسهم ملزمين بتنفيذ هذه القواعد واحترامها. وبما ان العلاقات الاجتماعية للناس متنوعة، فان التنبؤ بكل هذه العلاقات والمشاكل التي تنشأ عنها غير ممكن، وبالتالي من الطبيعي ان يكون التنبؤ بطرق حلها متعذراً أيضاً. وعليه فمهما كان المشرع واقفاً على المسائل الاجتماعية، فإنه لا يستطيع ان ينص على مثل هذه الأمور في القانون. وفي مثل هذه الحالات التي تشل حركة القانون، يتم الرجوع إلى العرف والعادة لمساعدة القانون في حل مشاكل الناس إذا سمح القانون بالرجوع إلى العرف والعادة. ومن الأمثلة على الرجوع إلى العرف، المادة ١٣٢ من القانون المدني، والتي تنص على: «لا يستطيع أي شخص ان يتصرف في ملكه الشخصي إذا ترتب على تصرفه ضرر للجيران إلا إذا كان التصرف لتلبية الحاجة أو إزالة الضرر عن نفسه وبالقدر المتعارف عليه». كما تنص المادة ٢٢٤ من القانون نفسه على «ألفاظ العقود تحمل على معانيها العرفية»[٩]. ولا يقتصر الرجوع إلى العرف على الأمور الحقوقية، بل يمتد إلى الأمور الجزائية أيضاً. فعلى سبيل المثال، تنص الفقرة ٣من المادة ٢٢ من قانون العقوبات الإسلامي في ما يتعلق بالظروف المخففة للعقوبة على: «الأوضاع والأحوال الخاصة التي أدّت بالمتهم إلى ارتكاب جريمته من قبيل الافعال والأقوال الإستفزازية أو وجود سبب متعلق بالشرف»[١٠]، وعليه لا يمكن تشخيص الأفعال والأقوال الإستفزازية إلا بالتمسك بالعرف.

ز ـ عقائد وفقه علماء القانون (doctrine)

هذا المصدر من مصادر القانون الإيراني عبارة عن مجموعة القواعد التي صرح بها علماء القانون لتبرير وبيان وتفسير القواعد القانونية. وهذه العقائد يمكن ان يُعبّر عنها بطرق عدة، منها الأساتذة من خلال دروسهم ومحاضراتهم، والمحامون في دفاعهم في المحاكم، والكتّاب في كتبهم ومقالاتهم وملاحظاتهم العلمية (٣و٥)، وكتّاب العدل والمستشارون القانونيون لدى تنظيم اسناد المعاملات. كما يمكن ان تظهر هذه العقائد على شكل خطابات في المحافل

العلمية والدولية، وبالتالي فإن علماء القانون يساهمون علمياً وفنياً في صنع القانون من خلال اقتراحاتهم الجديدة البناءة ونقدهم لآراء المحاكم والإشارة إلى مصالح ومفاسد القوانين؛ فهم لا يقتنعون أبداً بتعبير وتوضيح القوانين، فهم أكثر حرية من المحاكم في كتاباتهم، ويقيّمون القواعد ويبينون منافع كل حكم من مضاره، ويكتبون ما يرونه عادلاً أو أكثر عدالة. وعليه فإن هذه الكتابات والأقوال لها تأثير مهم في الرأي العام وتفسح المجال لنسخ القوانين المغلوطة وتحويل وتغيير القواعد الحالية. كما انه في حال اجمال او نقص القانون، فإن عقائد العلماء تستطيع ان تأتي بعرفٍ يعوّض النقص. كما أن المحاكم قد تستند إلى تفسيرهم للقانون. وبموجب المادة ١٦٧ من الدستور الإيراني فإنه: «على القاضي ان يسعى لإستخراج حكم كل دعوى من القوانين المدوّنة، فإن لم يجد، فعليه ان يصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الإسلامية المعتمدة أو الفتاوى المعتبرة. ولا يجوز للقاضي ان يتذرع بسكوت أو نقص أو إجمال أو تعارض في القوانين المدوّنة، فيمتنع عن الفصل في الدعوى وإصدار الحكم فيها». كما انه، وبموجب المادة ٣ من قاون أصول المحاكمات المدنية، فإن «المحاكم مكلفة بإصدار الحكم في الدعاوى المطابقة للقانون. وفي حال كانت القوانين الوضعية غير كاملة أو غير صريحة أو متناقضة، أو لم يكن هناك قانون في القضية المطروحة، فإن المحاكم يجب ان تحكم طبقاً لروح ومفاد القوانين الوضعية والعرف والعادة». وهذا ما تؤكده المادة ٢١٢ من قانون أصول المحاكمات الجزائية. إذ نصت على: «يجب أن يكون حكم المحكمة ثابتاً بالدليل ومبرراً ومستنداً إلى المواد القانونية والأصولية التي صدر على أساسها. كما أن على المحكمة أن تستخرج حكم كل قضية من القوانين المدونة، فإن لم تجد فعليها أن تصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الفقهية المعتمدة أو الفتاوى المعتبرة. ولا يجوز للمحاكم أن تتذرع بسكوت أو نقص أو إجمال أو تعارض أو إبهام في القوانين المدونة فتمتنع عن الفصل في الشكاوى والدعاوى وإصدار الحكم فيها».

نظراً إلى أن قوانين ايران الحالية لها أصول وجذور مذهبية وقانونية وعرفية، فإن القاضي مكلف بإصدار حكمه بالرجوع إلى الفتاوى المعتبرة أو روح ومفاد القوانين الوضعية والعرف والعادة. ومن البديهي ان القاضي يستطيع الرجوع إلى رأي علماء القانون، سواء من كان فقيهاً أو قانونياً وذلك لإصدار حكمه في القضية المطروحة أمامه. لذلك نستطيع ان نخلص إلى القول التالي: ان لعقائد علماء القانون دوراً مهماً في بناء النظام القانوني لكل دولة. فهي أحياناً تساعد المشرع في الأخذ بالطرق الصحيحة والعادلة، وأحياناً أخرى لها دور في إرشاد قضاة المحاكم، وبالتالي فهي تساهم بشكل فاعل في تقدم علم القانون وخلق أصوله ومبادئه.

استنتاجات

ما من شك أن أحد آمال البشرية منذ القدم هو تحقيق العدالة، وهو منوط بوجود جهاز قضائي قوي وغني يلبي الإحتياجات البشرية. ومن البديهي ان الجهاز القضائي القوي لا يكون إلا بوجود قوانين مدونة ودقيقة(١١). والقوانين تتأثر بعاملي الزمان والمكان. وعليه فإن قوانين أي دولة تختلف عن مثيلتها في دولة أخرى. كما أن قوانين الدولة الواحدة تختلف من زمن إلى آخر. ففيما يتعلق بعامل المكان، فإن القانون الإيراني يتميز بإستقلالية خاصة عن قوانين باقي دول العالم. وأما عامل الزمان فإن القانون الإيراني بعد الثورة الإسلامية يختلف عنه قبل الثورة(١٢). فبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران على يد الإمام الخميني (رحمة الله عليه) حدثت تغييرات واسعة في كل المجالات الحيوية في الدولة الإيرانية، من ضمنها القوانين. فقد أضيفت أسس القانون الإسلامي، وألغي كثير من أسس القانون السابق(١٣)، لأن الإسلام دين يبث الروح في كل نظام سياسي وثقافي واجتماعي وحقوقي. وبما أن القانون الإسلامي قانون معاصر يضم القواعد المذهبية والتنظيمات والتشكيلات السياسية والقواعد الاجتماعية والاخلاقية والأحكام الحقوقية - رغم تعدد المذاهب والمدارس المختلفة - فإنه يعد حركة حقوقية تعتبر من العائلات الحقوقية الكبرى في العالم(١٤).

أما على صعيد العالم الإسلامي، فقد أدخلت المملكة العربية السعودية، على سبيل المثال، القانون الإسلامي إلى نظامها بشكل كامل - ولكنها طبعاً تختلف مع إيران في المذهب، الأمر الذي يجعل من إيران الدولة الوحيدة التي تعتمد المذهب الجعفري. كما أن بعض الدول الإسلامية، مثل تركيا، نجدها قد فصلت الدين عن الدولة كلياً. أما بعض الدول الأخرى، مثل مصر والأردن والسودان والمغرب وسوريا، فإن الإسلام يعتبر فيها مصدراً رسمياً للقانون، بحيث انه يجب ألا تكون القوانين مغايرة لأحكام القرآن، وبالتالي تكون هذه الدول قد ادخلت السنة الإسلامية جزئياً إلى نظامها(١٥).

المصادر:

(١) القرآن الكريم.

(٢) محسني، مرتضى: كليات قانون العقوبات، الجامعة الوطنية، ١٩٧٧، ج ١.

(٣) واحدي، قدرت الله: مقدمة في علم الحقوق، كنج دانش، ١٩٩٧، ص ١٨١، ١٨٦، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٥، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٤ و ٢١٦.

(٤) الدستور الإيراني.

(٥) كاتوزيان، ناصر: مقدمة في علم الحقوق ودراسة للقانون الخاص الإيراني، بهنشر، ١٩٨٩، ص ٧٦، ٧٤، ٧٧، ٨٠، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨.

(٦) كاتوزيان، ناصر: فلسفة الحقوق، جامعة طهران، ١٩٧٣.

(٧) شايكان، سيد علي: القانون المدني الإيراني: طهران، ١٩٥٣.

(٨) كاتوزيان، ناصر: القانون المدني في النظم الحقوقية الحالية، دادكستر، ١٩٩٨.

(٩) القانون المدني.

(١٠) قانون العقوبات الإسلامي.

(١١) شامبياتي، هوشنك: قانون العقوبات الخاص، ويستار، طهران، ١٩٩٦، ج٢، ص ١٩.

(١٢) حبيب زاده، محمد جعفر: محاضرات في قانون العقوبات (١)، جامعة شاهد، ١٩٩٧، ص ٦.

(١٣) كاتوزيان، ايرج: ضروريات قانون العقوبات العام، ميزان، ١٩٩٨، ص ٧.

(١٤) Charfi, *introduction a l étude du droit*, tunis 1983.

(١٥) مي ري دلماس - مارتي، الأنظمة الكبرى في السياسة الجنائية، المترجم، الدكتور علي حسين نجفي أبرند آبادي، ميزان، ٢٠٠٢، ج ١ ص ٢٢٢.

محمد أحمد الزغلول*

تأثير الأدب العربي في أشعار الشاعر الفارسي مسعود سعد اللاهوري(١)

لا شك أن التلاقح الحضاري الذي تم خلال قرون طويلة بين الحضارتين العربية والفارسية قد آتى أكله في الأدبين العربي و الفارسي. فقد أغنى كل واحد منهما الآخر و فتح له آفاقا جديدة، ما كان لها أن تتيسر لولا هذه القربى. وليس من قبيل المبالغة القول بأن التواصل الحضاري و الثقافي بينهما يعد أنموذجا متميزا على المستوى الإنساني في مجال التأثير المتبادل الايجابي و المثمر بين الثقافات البشرية، الأمر الذي يدل على الأهمية البالغة للدراسات المقارنة بين الأدبين العربي و الفارسي و ضرورة العناية بها و تشجيعها.

يعد مسعود بن سعد بن سلمان اللاهوري أحد أعمدة الشعر الفارسي و أعلامه. و هو ينتسب إلى أسرة ذات منزلة رفيعة و مكانة عالية، ومشهورة بالعلم و الفضل و الرئاسة. وكانت هذه الأسرة رحلت من همدان إلى غزنة مع بداية نشوء الدولة الغزنوية، و التحق أجداده بالعمل في سلك هذه الدولة. و عمل أبوه الخواجة سعد سلمان في بلاط السلاطين الغزنويين مدة طويلة تناهز الستين عاما تسنم خلالها مناصب عالية عدة(٢). و قد ذكره أبو الفضل البيهقي في كتابه **تاريخ مسعود** المعروف بتاريخ بيهق(٣) . وأكثر مسعود في أشعاره من الفخر بنسبه و أبيه. و يبدو في أشعاره ما كان لهذه الأسرة من مكانة و فضل و ما قدمته للسلاطين الغزنويين من خدمات جليلة.

ولد مسعود ـ على الأصح ـ في مدينة لاهور بين عامي٤٣٨ ـ ٤٤٠هـ في عهد السلطان مودود بن مسعود الغزنوي، و عاش إلى أوائل عهد بهراشاه الغزنوي، وكانت وفاته ـ على الأصح ـ سنة ٥١٥هـ .(٤) و قد اشتهر في شبابه بمدائحه الغراء التي كان ينشدها في بلاط السلاطين الغزنويين، خاصة سيف الدولة محمود بن ابراهيم الغزنوي، وكان يتغنى فيها بانتصارات الغزنويين و فتوحاتهم في الهند. وهو تسلم في هذه الفترة مناصب رفيعة في

* أستاذ مساعد ورئيس قسم الفارسية وآدابها بجامعة اليرموك ـ الأردن.

البلاط الغزنوي[٥]. وفي الأربعين من عمره، دارت به رياح القدر على غير ما يشتهي. إذ كاد له حاسدوه ـ و كانوا كثراً ـ و حاكوا المؤامرة تلو الأخرى حتى حل به غضب السلطان و اقتيد إلى السجن لأول مرة في حياته بتهمة التآمر مع سيف الدولة للإستقلال بلاهور عن حكم أبيه السلطان ابراهيم الغزنوي[٦]. و سجن مسعود عشر سنوات في قلاع رهيبة فوق أعالي الجبال، ذاق فيها أشد أنواع العذاب و المرارة و الألم، لكنه سرعان ما عاود بعد نجاته التردد على بلاط الغزنويين و مدحهم، ووقع في دوامة الأحداث السياسية من جديد. إذ نشأت علاقة قوية بينه و بين مسعود الثالث الذي أحسن وفادته بعد عودته إلى لاهور، بعد ما تناهى إليه ما تعرض له شاعرنا في دولة أبيه من الظلم و العذاب. و لما توفي السلطان ابراهيم، عاد مسعود الثالث إلى غزنة ليجلس على مساند الملك، و عين ابنه شيرزاد أميراً على الهند. وصعد نجم مسعود في مجلس شيرزاد، حتى صار أقرب ندمائه إليه، وكان يخرج لقتال ملوك الهند تحت إمرة أبي نصر الفارسي، وأظهر في هذه الحروب شجاعة ولياقة، وتمكن من فتح ولاية جالندر، فعينه شيرزاد أميراً عليها[٧]. و في عهد إمارته كان الشعراء يؤمون مجلسه من كل حدب و صوب لما عرف عنه من سخاء و كرم ,فمدحه أعظم شعراء العصر، ومنهم: عثمان المختاري، و السنائي الغزنوي، و الأختري و غيرهم. و قد مدحه الحريري في مقطوعة بالعربية غاية في الروعة نشرها الأستاذ مجتبى مينوي في مجلة كلية الآداب في جامعة طهران، سنة ١٩٥٨م، يقول فيها[٨]:

كلام كنَوْر الربى فاح عطرا	و قد غازلته شآبيب قطر
و ريح الشمال جرت ثم جرّت	على صفحة الأرض أذيالَ عِطر
و عَرْف الخزامى و عُرْف الندامى	و تَدْوار خمر و أنوار جمْر
ونجم الليالي و نظم اللآلي	ومغبوط عُمْر، و مضبوط أمر
لمسعود سعد سَريّ المعالي	سلا بالحريريّ في أرض مصر

أثار هذا الترقي حفيظة حساد مسعود و أعدائه، فراحوا يكيدون له عند شيرزاد، الذي كان فتى غراً قليل الخبرة والدراية وكثير اللهو و المجون، فسهل عليهم خداعه و إقناعه بأن أبا نصر الفارسي و مسعود سعد يشكلان خطرا على ملكه بعد انتصاراتهما في الهند، و أنهما يتحينان الفرصة للخروج على طاعته و الثورة عليه، فأمر بخلعهما وزج بهما في السجن. وحمل مسعود إلى قلعة (مرنج) وسجن بها قرابة عشر سنين أخرى، كان يتلوى خلالها حرقة ولوعة على هذا المصير المفجع، إذ صودرت جميع أملاكه وتشرد أطفاله وعانوا الفقر والضياع. وفي هذه الفترة توفي والده ـ كان طاعناً في السن ـ وتوفي ابنه صالح، فأنشد في رثائهما أرق الأشعار[٩].

خرج مسعود من السجن قرابة سنة ٥٠٠هـ بوساطة ثقة الملك طاهر بن علي[١٠]، وقد مدحه مسعود في قصائد كثيره و ذكر ما له عليه من أياد بيضاء[١١]. وعاود مسعود التردد على البلاط الغزنوي، وكان قد تجاوز حينها الستين من عمره، وكانت المصائب و المحن قد فعلت فعلها فيه، فانحنى ظهره و شاب شعره، و اعترى المرض و الشحوب كيانه. و لذلك فكر السلطان مسعود في أن يفوض إليه عملاً يناسب هذه المرحلة من عمره، فأسلمه إدارة المكتبة السلطانية في غزنة، وكانت مكتبة عظيمة ملحقة ببناء المسجد الجامع؛ و قد ذكرها عتبى في تاريخه ووصفها وصفاً رائعاً. وفي هذه الفترة وقف له السلطان قريتين من نواحي غزنة تعويضا له عما أصابه من ضيق ذات اليد بعد مصادرة أمواله وممتلكاته.

بعد وفاة السلطان مسعود، خلفه ابنه ملك ارسلان الذي كان محباً للأدب و الشعر، فأكرم مسعود أيما إكرام و رفع من مكانته و منزلته و قرّبه إليه. لكن ملك أرسلان أسر و قتل سنة ٥١١هـ على يد أخيه بهرامشاه الذي استعان بالسلاجقة للوصول إلى الحكم، فبادر مسعود الملك الجديد بقصيدة غراء هنأه فيها على وصوله إلى العرش، فأغدق بهرامشاه له العطاء، حتى أصبح من أغنى سكان غزنه. لكن الأمراض كانت قد تطاولت عليه، فلم تمهله بعد تلك السنين الطويلة من الألم و العذاب ليهنأ، و بادرته المنية سنة ٥١٥هـ. على أصح الأقوال. وكان قد قارب الثمانين من عمره.

كان مسعود سعد شاعرا مبتكراً وخلاقاً. إذ إلى أنه يعد الأنموذج الأبرز لقالب القصيدة في الشعر الفارسي، فقد أوجد للشعر الفارسي قوالب جديدة، وكان السبّاق في نظم الشعر الفارسي في قوالب «المستزاد وشهرآشوب وتركيب بند». فقد ظهرت لأول مرة في ديوانه[١٢]. كذلك يعد مسعود رائد فن الحبسيات (أدب السجون) في الأدب الفارسي بلا منازع. إذ إن سنين السجن الطويلة مدت قريحته الشعريه بأشعار وجدانية غاية في العذوبة والرقة و الصدق، مغمورة بالمشاعر الانسانية قلما تجد لها نظيرا في الأدب الفارسي، وكان مسعود قوي الثقافة واسع المعرفة. فقد درس العربية و آدابها ودرس علم النجوم (الفلك) وعلوم القرآن و الحديث. وكان له ديوان شعر بالعربية، و آخر بالهندية إلى جانب ديوانه الفارسي. لكن شعره بالعربية ضاع جله و لم يصلنا منه إلا أبيات معدودة ذكرتها كتب التاريخ. وهي على قلتها تدل دلالة قاطعة على تمكنه من العربية ودرايته بأشعار العرب وآدابهم، ومنها قوله[١٣]:

و ليل كأن الشمس سدت ممرها	وليس لها نحو المشارق مرجع
نظرت إليه و الظلام كأنه	على العين غربان من الجو وقع
فقلت لقلبي طال ليلي و ليس لي	من الهم منجاة و في الصبر مفزع
أرى ذنب السرحان في الجو طالع	فهل ممكن أن الغزالة تطلع

تأثر مسعود سعد بالثقافة العربية و الأدب العربي، و ظهر ذلك في أشعاره الفارسية بقوة. و كان تأثير روميات أبي فراس الحمداني الأكثر وقعاً في نفسه نتيجة لتعرضه لتلك السنوات الطويلة من السجن. ولذلك سوف نقوم بداية بتبيين تأثير الأدب العربي في شعره عامة، ثم ننتقل إلى تأثير روميات أبي فراس خاصة.

أما عن تأثير الثقافة و الأدب العربيين في أشعار مسعود سعد اللاهوري، فقد دأب بعض دارسي الأدب المقارن-ممن كتبوا في تأثير الأدب العربي في آثار الشعراء الفرس- على تقديم نماذج متعددة لتأثير القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف والروايات الدينية في أشعار هؤلاء الشعراء، على أنها دلائل على تأثر هذا الشاعر أو ذاك بالأدب العربي. والحق أن ذلك يجب أن يُدرس تحت عنوان النزعة الدينية للشاعر تماماً كما نتعامل مع الشعراء العرب عندما تبرز في أشعارهم مثل هذه المضامين. فالأدب الفارسي بعد الإسلام أصبح جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الإسلامية بمفهومها العالمي و الإنساني الشامل. ويمثل القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والروايات الدينية الركائز الأهم في تراث هذه الحضارة. فالقرآن الكريم، وإن كان قد نص على عربيته من حيث اللسان، فإنه قد نص أيضا وفي مواقع متعددة على عالميته ونظرته الشمولية التي تتجاوز حدود التعصب القومي الجغرافي(١٤).

لقد ظهرت النزعة الدينية في أشعار مسعود سعد الفارسية بوضوح، خاصة في تلك الأشعار التي تفنن فيها و أحسن الاقتباس و التضمين من القرآن الكريم. والأمثلة على ذلك من الكثرة، بحيث لا يمكن عرضها جميعا. لذا سنكتفي بنماذج قليلة منها، و من ذلك قول مسعود(١٥):

خدای داند و هر که خدای را بدروغ	واه خوانده باشد زجمله کفار

وهذا البيت إشارة إلى الآية الكريمة(٣) من سورة الزمر: ﴿إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار﴾.

وقوله(١٦):

چو من بصورت ديوان شدم را كوشم	چوهر زمانم حمله شهاب كنند

وهو إشارة إلى الآيتين الكريمتين(١٧) و (١٨) من سورة الحجر: ﴿وحفظناها من كل شيطان رجيم إلا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين﴾.

وقوله(١٧):

شاعری تو مدار روی تحران	شاعران روی را گران نكنند
نكن آنچه تحوبی ونه شگفت	كآنچه گويند شاعران نكنند

وهذان البيتان إشارة إلى الآيات الكريمة (٢٢٤) و (٢٢٥) و (٢٢٦) من سورة الشعراء ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾.

ومن مظاهر النزعة الدينية في أشعار مسعود ذلك التوظيف الرائع للقصص القرآني الذي نشهده في أشعاره، وقد أبدع في ذلك أيما إبداع، ومنه قوله[١٨]:

و الله كه چو گر يوسفم و الله   بر خيره همى نهند بهتانم

فهو يشبّه نفسه في براءته مما نسب إليه، بذئب يوسف (عليه السلام) في إشاره إلى الآيه الكريمة (١٧) من سورة يوسف: ﴿قالوا يا أبانا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب...﴾.

وقوله[١٩]:

گر پيش به شغل خويش بر گردم   هم پيشه هدهد سليمانم

هو إشاره إلى قصة سيدنا سليمان (عليه السلام) مع الهدهد، والآيات الكريمة (٢٠) و(٢١) من سورة النمل: ﴿وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين لأعذبنه عذابا شديداً أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين﴾.

وقوله[٢٠]:

برقى چو دست موسى عمران بفعل و نور   آرد همى پديد زجيب هواصبا

وهو إشارة إلى قصة سيدنا موسى (عليه السلام) و الآية الكريمة (٢٢) من سورة طه: ﴿واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء آية أخرى﴾.

وقوله[٢١]:

گذرد زآب دو چشمم كليم وار   گه دّر شود در آتش دل راست چون خليل

وهو إشارة إلى قصة سيدنا موسى (عليه السلام) عندما شق البحر، وقصة سينا ابراهيم (عليه السلام) عندما ألقي به في النار.

ويبدو نفوذ الثقافة الإسلامية في أشعاره أكثر من أي شاعر من الشعراء الذين سبقوه. ويقول الكتور كدكني: «يمكن الاحساس بنفوذ الثقافة الإسلامية.و السامية في تصاويره أكثر من كل شعراء العصر السابق»[٢٢].

أما مظاهر تأثير الأدب العربي في أشعار مسعود، فقد برزت في بناء قصائده ومضامينه

وصوره و أخيلته الشعرية. إذ كان يلتزم في بعض قصائده المدحية البناء التقليدي للقصيدة العربية أو ما يعرف بعمود الشعر العربي، مع بعض التغييرات التي اقتضتها عناصر الزمان والمكان. أما في المضامين، فرغم أن مسعود يبدو أقل تأثراً من شعراء عصره بالمضامين العربية، فإنها ظهرت في مواضع عدة من ديوانه، ومن ذلك قوله(٢٣):

گر این قصه او ساخت معلوم شد   که جز قصه شیرو روبه نبود

وفي ذلك إشارة إلى قصة الأسد و البقرة و الثعلب في كليلة و دمنة العربية.

أما قوله(٢٤):

اصل زر عيار از خاك است   اصل عود قمارنه ز ?یاست

فهو مأخوذ من قول المتنبي:

وما أنا منهم بالعيش فيهم   و لكن معدن الذهب الرغام

وقوله(٢٥):

متنبي نكو همی تحويد   باز دانند فربهی زآماس

هو ترجمة و اقتباس لقول المتنبي:

أعيذها نظرات منك صادقة   أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم

وسنترك الحديث عن مضامين أبي فراس الحمداني في شعره إلى موضع آخر. أما في الصور الشعرية، فقد أشار الدكتور كدكني إلى بعض مظاهر تأثر مسعود بصور و أخيلة الشعراء العرب ،و منها استعارة «ابتسامة البرق» و «بكاء الرعد» في قوله(٢٦):

زمین زگریه ابراست چون بهشت نعیم   هواز خنده برق است چون کُه سینا

تذكرنا بقول السري الرفاء:

علا فالبرق يبتسم دو   نه و الرعد ينتحب

وصورة الصبح و هو يستل سيفه في قوله(٢٧):

زان بيم كافتاب زند تيغ   لرزان شده ز گردون كوكب

يذكرنا بهذا البيت من الشعر العربي:

أما الظلام فحين رق قميصه   وأرى بياض الصبح كالسيف الصدي

وتشبيه الخمر بعين الديك في قوله(٢٨):

به صفو جرم هوا وبه بوی مشک تبت　　به رنگ چشم خروس و بطعم ماء معین

فهو يشاهد في قول الأعشى:

وكأس كعين الديك باكرت حدها　　بفتيان صدق و النواقيس تضرب

أما تعبير «الهارب من الرضوان» في قوله[٢٩]:

گفتم که: چگونه جستی از رضوان　　ای بچه نـاز پرور حـورا

فهو بالتأكيد مأخوذ من العربية، وهو من مشهور ما يوصف به الأمرد عند العرب. ويقول الثعالبي: «من غرر ألفاظهم في أوصاف المرد: هرب من الرضوان»[٣٠].

وقول مسعود[٣١]:

چو دید عزم مرا بر سفر درست شده　　فرو شکست، به لؤلؤ کناره عناب

يذكر بتشبيه وأواء الدمشقي الشهير:

فأمطرت لؤلؤ من نرجس و سقت　　وردا و عضت على العناب بالبرد

وتشبيه الفرس بالنخلة في قوله[٣٢]:

پرورده تنی چو کوهی اندرتن　　بر رفته سری چو نخلی اندروا

يذكر بقول الأعشى:

وكل كميت كجذع الخصا　　ب يرنو القناء إذا ما صفن

وهذا التشبيه الجميل للديك في شعر مسعود[٣٣]:

ما را به صبح مژده همی داد　　آن راستگو خروس مجـرب

برزد دوبال خود را برهـم　　از چیسـت آن ندانـم یـارب

هست از نشـاط آمـدن روز　　یـا از تأسـف شـدن شـب

هو ترجمة لقول ابن المعتز:

بشر بالصبح طائر هـتفـا　　مستوفـيا للجدار مشترفـا

مذكرا بالصبوح سال بنا　　كـخاطب فوق منبر وقفـا

صفق إما ارتياحة لسنـا الـ　　فجر و إما على الدجـا أسفـا

والحق أن تأثير الأدب العربي في أشعار مسعود يجب أن يبحث خارج ما يعرف بالسرقات

الأدبية كلياً، ذلك أنه من الواجب علينا قبل أن نتسرع في مثل هذا الزعم أن نأخذ في الإعتبار ثقافة مسعود الأدبية، واتقانه الكامل للغة العربية، وإنشاده الشعر فيها. فديوانه في العربية، وإن كان قد ضاع جله، فإن ما بقي منه كاف ليدل دلالة قاطعة على فصاحة مسعود و سيطرته الكاملة على اللغة، وبل على الخلق و الإبداع فيها، وذلك نتيجة لدراسة مسعود لأغلب التراث الشعري العربي منذ سنوات طفولته الأولى وحتى سنوات شبابه ورجولته إلى أن دخل السجن في الأربعين من عمره. ولذلك فمن الطبيعي أن تخرج في أشعاره بعض المضامين والصور والأخيلة العربية دون إرادة منه. وحتى لو خرجت عن وعي و إرادة، فهي ليست أكثر من انعكاس لثقافته الأدبية في العربية و الفارسية. إذ إن ثقافته العربية جعلته يدلي بدلوه في الصراع الذي خاضه الأدباء العرب في المفاضلة بين السيف و القلم - على سبيل المثال - وكأنه واحد منهم. فهو يفضل القلم على السيف في شعره الفارسي، ويستدل على ذلك بالاستدلالات العقلية اللازمة، ويقول(٣٤):

فلک اندر دمید پنداری	باد در آستین ما در تیغ
حکم اختر بدو مهابت از آنک	هم بتیغ اندرست اختر تیغ
بهمه حالها اجل عرض است	لیک قایم شده بجوهر تیغ
بکند جشم تیغ اکر داری	تحوهر کلک را برابر تیغ

و لو لم يكن لمسعود في العربية إلا قوله(٣٥):

ثق بالحسام فعهده ميمون	و اركب و قل للنصر كن فيكون

لكفى دليلاً على فصاحته و قدرته و تمكنه منها.

أما إذا انتقلنا إلى تأثير روميات أبي فراس في شعره، فتجدر الإشارة إلى نوعين منها، الأول هي تلك المضامين التي أنشدها مسعود سعد متأثراً بأبي فراس، والتي سبقت الإشارة إلى ثقافة مسعود، واطلاعه على آداب العرب و أشعارهم، ويمكن الافتراض أنه قد اطلع على شعر أبي فراس خاصة، وأن الفارق الزمني يعزز هذا الإفتراض. أما النوع الثاني فهي تلك المضامين المشتركة التي يمكن أن نعزوها إلى وقوعهما تحت تأثير تجربة متشابهة، في الانتقال من حياة الرفاه والترف والفروسية إلى محنة السجن و الأسر.

ومن الأمثلة على المضامين المشتركة من النوع الأول، يقول أبو فراس(٣٦):

وقد حطم الخطي و اخترم العدى	و فلل حد المشرفي المهند

ويقول مسعود متأثرا به(٣٧):

حمله چه کنی که کند شمشیرم   بویه چه دهی که تنگ میدانم

ويقول أبو فراس[٣٨]:

يضيق مكاني عن سواي لأنني   على قمة المجد المؤثل جالس

ويقول مسعود[٣٩]:

قضا بمن نر سد زآنکه نیست از من دور   نشسته با من هم زانوی منست اینجا

ويقول أبو فراس مبالغاً[٤٠]:

أقمت و لو أطعت رسيس شوقي   ركـبت إليك أعنـاق الرياح

وقال أيضا في هذا المعنى[٤١]:

ولو أني أملك فيه أمري   ركبت إليه أعـناق الـرياح

أما مسعود فيقول[٤٢]:

ساقط شد است قوت من باك اگر نه من   بر رفتمی ز روزن این سـمج بـاهبا

أمـا المضـامين المشـتركـة من النوع الثـاني، فمنهـا قول أبو فـراس، و قـد أخـبرته النواعب بالفراق[٤٣]:

وما أدعي أن الخطوب فجأنني   لـقد خبرتنـي بالفراق النواعب

وكذلك مسعود، أخبره الغراب بالفراق[٤٤]:

چون از فراق دوست خبر دادم آن غراب   رنگ غراب داشت زمانه سیاه ناب

ويقول أبو فراس[٤٥]:

وإن أوجعتني من أعادي شيمة   لقيت من الأحباب أدهى و أوجعا

وأيضا في هذا المعنى[٤٦]:

إذا خفت من أخوالي الروم خطة   تخوفت من أعمامي العرب أربعا

ويقول مسعود في هذا المعنى[٤٧]:

تا کی خورم بتلخی و تا کی کشم برنج   از دوست طعنه ای وز دشمن سعایتی

ويقول أبو فراس إن النجوم حزينة حائرة لما أصابه، فهي مضطربة تكاد تبكي له[٤٨]:

ما لنجوم السماء حائرة!   أحالها في بروجها، حالي

أبيت حتى الصباح أرقبها مهتديات في حال ضـلال

أما تراها علـي عاطـفـة تكاد من رقة تُبكى لـي؟!

أما مسعود، فالنجوم اضطربت من أجله، وبكت عليه فعلاً، وأمطره الفلك بدموعه حتى أغرقه(٤٩):

من آن غرييم وبيكس كه تا بروز سبيد ستار گان ز براى من اضطراب كننـد

بنالم ايرا بر من فلك همى كند آنـــك به زخم زخمه بر ابريشم رباب كننـد

زبسكه بر من باران غـم زننـد مـــرا سرشك ديده صدف وار در ناب كننـد

ويفخر أبو فراس بأسره،و يرى أنه رفع من قدره ,و خُص به بما لم يُخَص به سواه(٥٠):

ولله عندي في الإسار و غيره مواهب لم يخصص بها أحد قبلي!

أما مسعود فقد زاده الحبس جاهاً وعزاً، ويفخر بأنه سجن في هذا الحصن الذي كان سجن الملوك(٥١):

نه نه ز حصن ناى بيفزود جاه من داند جهان كه مادر ملك است حصن ناى

وشكا أبو فراس الملابس الرثة الصوفية الخشنة(٥٢):

يا ناعم الثوب كيف تبدله ثيابنا الصوف لا نبدلها!

ويشكو مسعود من ملابسه القديمة الرثة الخشنة التي لا يبدلها في العام إلا مرة واحدة(٥٣):

شكم وپشت من در ين يک ســال و اللّه ار يـافتست جـامه ونـــان

يافتست اين وليـک بـس انـــدك داشته است آن وليک بس خلقـان

ويصف أبو فراس حساده و أعداءه بالجبن و الخوف(٥٤):

رجال يذيعون العيوب وعندنـــا أمور لهم مخزونة ومعـــايـب

و أعلم قوماً لو تتعتعت دونهـا لأجهضني بالذم منهم عصائب

ومضطعن لم يحمل السر قلبـه تلفت ثم اغتابنـي وهـو هـائب

تردى رداء الـذل لـمـا لقيتـه كما تتردى بالغبـار العنـاكب

أما أعداء و حساد مسعود سعد، فهم في عذاب ومحنة دائمة؛ وجوههم صفراء،و قاماتهم منحنية من شدة ما أصابهم من الذل(٥٥):

بد خواهان تو هر چه هستند   دلخسته چـــرخ لاجوردنـد

بـامحنت و رنج همنشيننـــد   با چرخ زمانـــه در نبردنـــد

باقامت چون كمان دو تايـنـد   با چهره چون زرير زردنـــد

هـر چند بـــر آتشفـشـــان دل   از دم همه جفت باد سردند

ويوصي أبو فراس أمه بالصبر(٥٦):

ويا أمتاه صبرا فكل ملمة   تجلى على علاتها و تزول

وكذلك مسعود يوصي نفسه بالصبر، فهذه الدنيا فانيه(٥٧):

اي تن جزع مكن كه مجازيست اين جهان   وي دل غمين مشو كه سپنجيست اين سراى

ويقول أبو فراس معتداً ومفتخراً بنفسه وأهميته في الملمات(٥٨):

سيذكرني قومي إذا جد جدهم   وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

ويقول مسعود في المعنى نفسه(٥٩):

آن گوهرى حسامم در دست روزگار   كـــآخر برونم آرد يكـروز در وغا

ويصف أبو فراس سجانيه بالكلاب(٦٠):

إلى الله أشكو أننا بمنازل   تحكم في آسادهن كلاب

أما مسعود فوصفهم بالخنازير(٦١) :

گوريست سياه زنگ دهليزم   خوكيست كريه روى دزبانم

ويصفهم أبوفراس بالحمير(٦٢):

لهم خِلق الحمير فلست تلقى   فتـى منهم يسـير بلا حزام

أما مسعود، فيصفهم بالكلاب والحمير معا(٦٣):

كه بر درند سگان هر كه را نباشد سگ   لگل د زنند خران هر كه را نبا شد خر

وتبدو نظرة الشاعرين الى الشعر مشتركة. فشعر أبي فراس ليس مديحاً ولا هجاء ولا مجوناً ولا لعباً(٦٤):

لا في المديح ولا الهجاء   ولا المجـون ولا اللـــعب

وشعر مسعود ليس مديحاً يقصد منه الاستجداء ,و ليس هجاء(٦٥):

نه طمع كرده ام زكيسه كس　　نه تقاضاست شعر من نه هجاست

ويشبّه أبو فراس أهل زمانه بالذئاب(٦٦):

وقد صار هذا الناس إلا أقلهم　　ذئاباً على أجسادهم ثياب

وكذلك يراهم مسعود كإناث الدواب(٦٧):

زأهل عصر چه خواهم كه أهل عصره همه　　بخوى طبع ستوران ماده را مانند

ويصف أبو فراس السحاب فينسب إليه البكاء، ويقول(٦٨):

وسارية لا تمل البكا　　جرى دمعها في خدود الثرى

سرت تقدح الصبح في ليلها　　ببارق هندية تنتضى

وله أيضاً، وقد جعل المطر هو بكاء السحاب و الرعد نحيبه(٦٩):

و زائر حببه إغبابه　　طال على رغم السرى اجتنابه

وافاه دهر عصل أنيابه　　واجتاب بطنان العجاج جابه

وافى أمام هطله ربابه　　باك حزين رعده انتحابه

جاءت به مسيلة أهدابه　　رائحة هبوبها هبابه

ونجد الأسلوب ذاته في التشخيص ونسبة البكاء والحزن للسحاب عند مسعود سعد في هذا الوصف للسحاب(٧٠):

اى ابركه بگريى وگه خندى　　كس داندت چگونه اى و چندى؟

گه قطره اى زتو نچكد گاهى　　باران شوى چه نادره آوندى

از چشم وديده لؤلؤ بگشايى　　بر دست وپاى گلبن بر بندى

بخشيدن از تو نيست عجب زيرا　　درياى بيكران را فرزندى

زنهار چون بغزنين بگذشتى　　لؤلؤ بدان ديار پراكندى

أما في وصف الدموع، فيبدو أن التشابه بينهما قوي. فقد جعل أبو فراس من دموعه مطراً وسيلاً يفيض فيملأ الأرض(٧١):

وقفنا فسقينا المنازل أدمعا　　هي الوبل و الأجفان منها غمائم

وما الدمع يوماً ناقعاً من صبابة　　ولو فاض حتى يملأ الأرض ساجمه

وجعل مسعود أيضا من دموعه سيلاً[٧٢]:

چشمم مسیل بود زاشکم شب دراز　　　　مردم درو نخفت ونخسبند درمسیل

وجعل منها كذلك بحرا[٧٣]:

گه بگذرد ز آب دو چشمم کلیم وار　　　　که دّر شود در آتش دل راست چون خلیل

وقد نقل أبو فراس فروسيته إلى النجوم والسماء، حينما حرم منها في الواقع، فهو يقول[٧٤]:

لقيت نجوم الأفق و هي صوارم　　　　وخضت سواد الليل وهو خيول

وأيضاً[٧٥]:

ولكن نبا منه بكفي صارم　　　　وظلم في عيني منه شهاب

وكذلك فعل مسعود. إذ يقول[٧٦]:

از ین کمان کشنده چرا نداری باك　　　　که تیز ناو کش آسان کند زکوه گذر

زماهی که در ین آبکون بی آبست　　　　بترس واو را خونی یکی نهنگ شمر

ويصور أبو فراس صوره لحجر قد لامسته يد المحبوب ورضابه، فتحول إلى تراب، ثم أورق، و خرجت منه الثمار[٧٧]:

رطب الأنامل لو تلامس كفه　　　　حجرا لأورق يانعاً أثماره

أما مسعود، فقد حولت آهاته الحجر إلى تراب، ثم سقاه بدموعه، فأنبت وأورق[٧٨]:

زتاب وتف دمم سنگ خاره خاك شد است　　　　در آب چشمم از آن خاك بر دمید گیا

ويصور أبو فراس كرم سيف الدولة، فكأنه و المال في عداء مستمر. فهو لا ينفك عن التشكي منه، و يربط بين كرمه و شجاعته[٧٩]:

لله درك من قــرم أخــي كـــرم　　　　لا ينطق المـــال إلا في تشكيـــه

فالخيل يمنحها و البيض يثلمها　　　　والسمر يحطمها، والقرن يرديه

ويقدم مسعود الصورة نفسها في مدح السلطان مسعود[٨٠]:

همیشه دشمن مال است شاه دشمن مال　　　　یکیست او را در بزم ورزم دشمن ومال

ويستخدم أبو فراس التشبيه بالأحرف الهجائيه. ويذكر الدكتور كدكني أن هذا النوع من التشبيهات قد بدأه ابن المعتز، ثم انتقل ليتردد على ألسنة الشعراء الفرس[٨١]. ويقول أبو فراس[٨٢]:

غـلام فوق ما أصـف كـأن قوامــه ألــف

ويستخدمه مسعود كذلك بصورة حزينة موجعة. فجسمه لشدة ضعفه و عجزه كالدال في الانحناء، وقلبه لشدة الشوق كالميم في ضيقها(٨٣):

چوباد دی دم من سرد ودم نیارم زد که دل بتنگی میم است و تن بگوژی دال

ومن اللافت أن التكرار الذي لجأ إليه أبو فراس عندما فجع بأمه، نجده أيضاً عند مسعود عندما فجع بأبيه، فأبو فراس يقول(٨٤):

أيا أم الأسير سقاك غيث بكره منك ما لقي الأسير

ويكرر في قصيدته عبارة «أيا أم الأسير سقاك غيث» ثلاث مرات، و يتبعها في البيت الرابع بعبارة «أيا أم الأسير لمن تربي» و يكرر فيها أيضا «ليبكك كل....» أربع مرات، و يكرر «أيا أماه كم...» ثلاث مـرات. ويبـدو هذا التكرار أيضـا في رثاء مـسـعـود لأبيـه في هذا الرباعي، إذ يقول(٨٥):

از سنگم یا ز چیستم جان پـدر خود داند کس که کیستم جان پدر

تو مردی ومن بزیستم جان پدر بر مرگ تو خون گریستم جان پـدر

ويوظِّف أبو فراس قصة عبور سيدنا موسى (عليه السلام) في رسم هذه الصورة(٨٦):

كأننـا لما اسـتتب الـعبر أسرة «موسى» يوم شق البحر

وكذلك يفعل مسعود(٨٧):

گه بگذرد ز آب دو چشمم کلیم وار گه در شود در آتش دل راست چون خلیل

وشكا أبو فراس من الليل وما يأتي منه من هموم، وأحزان(٨٨):

أما ليلة تمضي و لا بعض ليلة أسر بها هذا الفؤاد الموجعا

وكذلك فعل مسعود(٨٩):

شب آمد وغم من گشت یک دو تا فردا چگونه ده صد خواهد شد این عنا و بلا

وما أشبه حِكَم أبي فراس في قوله(٩٠):

الدهر يومـان ذا ثبـت و ذا زلـــل والعيش طعمان ذا صاب وذا عسـل

لكن في النـــاس مغـرور بنعمــتــه ما جاءه اليأس حتى جــاءه الأجــل

والمـرء يفنـى و ما ينـفك ذا شـــره تشب فيه اثنتان الحـرص و الأمـــل

بحِكَم مسعود في قوله[٩١]:

آگاه نيست آدمـــى از گشــت روزگـــار	شـــادان همى نشيند و غافل همـــى رود
دل بستـــه هواســت گزينـــد ره هـــوا	تن بنـــده دل آمد و بـــا دل همـــى رود
مانــد بـــران باشـــد بر كشتـــى روان	پندارد او ست ساكن و ساحل همـى رود

إن تأثر مسعود اللاهوري بسالفه أبي فراس و تجربته الشعرية أثناء أسره عند الروم يبدو للقارىء جلياً منذ القراءة الأولى لديوانه الضخم. كما أن معرفة مسعود الكاملة بالأدب والشعر العربي منذ أقدم عصوره تعزز هذا الاعتقاد. فأشعاره العربية ـ على قلتها ـ تعد شاهداً حياً على ذلك، وقد استشهد بها علماء الأدب في أبواب البلاغة المختلفة. كذلك، فإن المساحة الزمنية بين الشاعرين لا تنفي هذه الفرضية. فقد توفي أبو فراس سنة ٣٥٧هـ، بينما ولد مسعود سنة ٤٣٨هـ، على أقل تقدير. وكان ديوان أبي فراس حينها قد وصل إلى مشارق العالم الإسلامي ومغاربه، وتناقلت أشعاره ألسنة العامة والخاصة، ولا بد أن يكون مسعود بثقافته العربية الواسعة قد طالعه مراراً وتكراراً.

مع ذلك، لا بد من الإعتراف بأن مسعود سعد كان الشاعر الأقل تأثرا بالأدب والثقافة العربية بين أقرانه من شعراء عصره. إذ تأثر بسيل المشاعر القومية الذي عم إيران في عصور ما بعد الفتح؛ تلك المشاعر التي دفعت الأدب الفارسي إلى أن يشق طريقه في الذاتية و التفرد حتى وصل إلى ذروة رقيه و تطوره في القرنين السابع و الثامن الهجريين.

المصادر:

(١) هذه المقالة مستمدة من الفصل السادس من الباب الرابع لرسالة الماجستير التي ناقشها المؤلف في جامعة طهران، سنة ٢٠٠١م. والفصل تحت عنوان: «المضامين المشتركة بين أبي فراس ومسعود سعد».

(٢)حصار ناي، سهيلي خوانساري. وانظر ايضاً ديوان **مسعود سعد** (ياسمي)، **مقدمة**، ص٩ . **وچهار مقاله**، نظامي عروض، ص١١٩ وتعليقات العلامه القزويني في هامش الصفحه نفسها.

(٣) **تاريخ مسعود**، ابوالفضل بيهق، ص ٥٠١ .

(٤) تم جمع الآراء المتعددة المتعلقة بتاريخ ولادة مسعود ووفاته والتعليق عليها في رساله الماجستير سابقة الذكر، ص ٥٠ ـ ٥٥ .

(٥) انظر في تفصيل ذلك: ديوان **مسعود سعد** (ياسمي)، مقدمة، ص يد، و**امير مسعود سعد همداني**، علي قويم، ص ٥٦ . و حصار ناي، خوانساري، ص ١٥ ومابعدها.

(٦) **چهار مقاله**، نظامي عروض، محمد قزويني، ٧١ .

(٧) **امير مسعود سعد سلمان همداني**، قويم، ١٧٧ . **وحصار ناى، خوانسارى**، ٣٧ .

(٨) **ديوان مسعود سعد سلمان** (مهدي نوريان)، ج ١ ، مقدمة، ص ٥ .

(٩) **حصار ناي**، خوانساري، ٣٤ .

(١٠) المصدر نفسه، ٥٤ . و گزيده اشعار مسعود سعد، حسين لسان، ١٩ . **وديوان مسعود سعد** (ياسمي)، مقدمة، ص مو .

(١١) انظر القصائد: **ديوان مسعود سعد** (ياسمي)، ٧١٧،٧١٥، ٧١ .

(١٢) **ديوان مسعود سعد** (نوريان)، مقدمة، ٦ .

(١٣) **تاريخ ادبيات در ايران**، ذبيح الله صفا، ٤٩٠ .

(١٤) انظر: **سورة فصلت**، ٤٤, و **الواقعة**،٧٧ . و **يس**، ٦٩, و **الجن**، ١ ,

(١٥) **ديوان مسعود سعد** (ياسمي)، ٢٥٧ .

(١٦) المصدر نفسه، ٩٥ .

(١٧) المصدر نفسه، ٦٣٩ .

(١٨) المصدر نفسه، ٣٥١ .

(١٩) المصدر نفسه، ٣٥١ .

(٢٠) المصدر نفسه، ٢ .

(٢١) المصدر نفسه، ٢٣٠ .

(٢٢) **صور خيال در شعر فارسي**، كدكني، ٦٠٦ .

(٢٣) **ديوان مسعود سعد** (ياسمي)، ١٢٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ٥٢ .

(٢٥) المصدر نفسه، ٢٩٦ .

(٢٦) **صور خيال در شعر فارسي**، كدكني، ٣٤٥ .

المصادر:

(٢٧) المصدر نفسه، ٣٤٧ .

(٢٨) المصدر نفسه، ٣٥٣ .

(٢٩) المصدر نفسه، ٣٥٩ .

(٣٠) المصدر نفسه، ٣٥٨ نقلاً عن من غاب عنه المطرب، الثعالبي، ٢٧٥ .

(٣١) المصدر نفسه، ٣٦٤ .

(٣٢) المصدر نفسه، ٣٦٤ .

(٣٣) المصدر نفسه، ٣٦٦ـ٣٦٧ .

(٣٤) ديوان مسعود سعد (ياسمي)، ٦٠٧ .

(٣٥) المصدر نفسه، مقدمه، ص س.

(٣٦) ديوان أبي فراس، ٩٧ .

(٣٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٥٢ .

(٣٨) ديوان أبي فراس، ١٩٨ .

(٣٩) ديوان مسعود (ياسمي)، ٨ .

(٤٠) ديوان أبي فراس، ٧٦ .

(٤١) المصدر نفسه، ٧٧ .

(٤٢) ديوان مسعود (ياسمي).

(٤٣) ديوان أبي فراس، ٤٠ .

(٤٤) ديوان مسعود (ياسمي) ٤٠.

(٤٥) ديوان أبي فراس، ٢٠٩ .

(٤٦) المصدر نفسه، ٢٠٩ .

(٤٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٢٢.

(٤٨) ديوان أبي فراس، ٢٧٥ .

(٤٩) ديوان مسعود (ياسمي نوريان)، ١٧٢ .

(٥٠) ديوان أبي فراس، ٢٨٣ .

(٥١) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٠٣ .

(٥٢) ديوان أبي فراس، ٢٦٥ .

(٥٣) ديوان مسعود (ياسمي)، ٤٥٤ .

(٥٤) ديوان أبي فراس، ٤٠ـ ٤١ .

(٥٥) ديوان مسعود (ياسمي)، ٩٨ .

(٥٦)ديوان أبي فراس، ٢٥٣ .

(٥٧) ديوان مسعود، (ياسمي)، ٥٠٤ .

(٥٨) ديوان أبي فراس، ١٦٥ .

المصادر:

(٥٩) ديوان مسعود (ياسمي)، ٢ .
(٦٠) ديوان أبي فراس، ٤٦ .
(٦١) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٥٣ .
(٦٢) ديوان أبي فراس، ٣١٨ .
(٦٣) ديوان مسعود (ياسمي)، ١٥٨ .
(٦٤) ديوان أبي فراس، ٢٨ .
(٦٥) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٢ .
(٦٦) ديوان أبي فراس، ٤٦ .
(٦٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ١٢٦ .
(٦٨) ديوان أبي فراس، ٣٧٠ .
(٦٩) المصدر نفسه، ٥٠ ـ ٥١ .
(٧٠) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٢٧ .
(٧١) ديوان أبي فراس، ٣٠٧ .
(٧٢) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٢٠ .
(٧٣) المصدر نفسه، ٢٣٠ .
(٧٤) ديوان أبي فراس، ٢٥٤ .
(٧٥) المصدر نفسه، ٤٧ .
(٧٦) ديوان مسعود (ياسمي)، ٢١٥ .
(٧٧) ديوان أبي فراس، ١٧١ .
(٧٨) ديوان مسعود (ياسمي)، ٨ .
(٧٩) ديوان أبي فراس، ٣٥٢ .
(٨٠) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣٠٨ .
(٨١) صور خيال در شعر فارسي، كدكني، ٢٧١ .
(٨٢) ديوان أبي فراس، ٢٢٢ .
(٨٣) ديوان مسعود (ياسمي)، ٣١٢ .
(٨٤) ديوان أبي فراس، ١٦١ .
(٨٥) ديوان مسعود (ياسمي)، ٧٠١ .
(٨٦) ديوان أبي فراس، ١٦٠ .
(٨٧) ديوان مسعود (ياسمي)، ٢٣٠ .
(٨٨) ديوان أبي فراس، ٤٣ .
(٨٩) ديوان مسعود (ياسمي)، ٧ .
(٩٠) ديوان أبي فراس، ٢٥٦ـ٢٥٧ .
(٩١) ديوان مسعود (ياسمي)، ٥٩٥ .

المراجع:

- القرآن الكريم.

(١) **امير مسعود سعد سلمان همداني**، علي قويم (قويم الدوله)، چاپخانه برادران فردين، تهران، ١٣٣٠ش.

(٢) **تاريخ مسعودي**، أبو الفضل البيهقي، تصحيح سعيد نفيسي، بدون چاپ، تهران ١٣٣٢ش ١٩٤٠م.

(٣) **تاريخ ادبيات در ايران**، دكتر ذبيح الله صفا، انتشارات فردوس، چاپ هفتم، تهران، ١٣٦٦ش.

(٤) **چهار مقاله**، نظامي عروضي سمرقندي، به تصحيح و تعليقات محمد بن عبدالوهاب قزويني، مطبعة ايرانشهر، برلين، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م.

(٥) **حبسيات أبي فراس الحمداني و مسعود سعد سلمان**، دراسة تحليلية مقارنة، رسالة ماجستير، محمد أحمد الزغول، جامعة طهران ٢٠٠١م.

(٦) **حصار ناي**؛ شرح حال مسعود سعد سلمان- بقلم سهيلي خوانساري- از انتشارات كتابفروش اسلاميه، تهران- بدون تاريخ.

(٧) **ديوان أبي فراس الحمداني**، تحقيق و شرح ،د. خليل الدويهي ،بيروت ١٩٩٤م.

(٨) **ديوان مسعود سعد سلمان**،باهتمام و تصحيح رشيد ياسمي،انتشارات امير كبير،چاپ دوم، تهران ١٣٦٢ش.

(٩) **ديوان مسعود سعد**، به تصحيح و اهتمام دكتر مهدي نوريان، انتشارات كمال، چاپ اول، اصفهان، ١٣٦٤ش.

(١٠) **صور خيال در شعر فارسي**،دكترمحمد رضا شفيعي كدكني، انتشارات آگه، چاپ هفتم، تهران ١٣٧٨ش.

(١١) **گزيده اشعار مسعود سعد**، با شرح لغات و تركيبات، به كوشش حسين لسان، انتشارات علمي و فرهنگي، چاپ ششم، تهران ١٣٧٦ش.

(١٢) **من غاب عنه المطرب**، أبو منصور الثعالبي، شرح و تصحيح محمد بن سليم اللبابيدي، دار صادر، بيروت ١٣٠٩هـ.

حسين رزمجو*

التصوف والعرفان من منظار جلال الدين الرومي المولوي

جلال الدين محمد المولوي البلخي (٦٠٤ ـ ٦٧٢هـ) هو الشاعر العارف والناطق المشهور الذي اعتبره ذوو الخبرة والسالكون ونقاد الكلام وأصحاب الضمائر المضيئة رئيساً للقوم المتيمين بحبّ الخالق في العالم، كما اعتبروه من العرفاء والكملين الواصلين.

جاذبية كلامه وجودة حديثه وعميق آرائه وظرافة شعوره جعلت شعراء كِلْمانيّين كصائب التبريزي (١٠١٦ ـ ١٠٨١هـ) الذي يُعدّ بدوره شاعراً نافذ المعاني وناقد كلام في الأسلوب الهندي للشعر الفارسي ـ يصفه منشداً:

از گفته مولانا مدهوش صائب	این ساغر روحاني، صهباى دگر دارد
سالها اهل سخن بايدكه خون دل خورند	تاچو صائب آشنا با طرز مولانا شوند[1]

ـ ومعناه:

دهشت لقول مولانا، وأنا «صائب»

ففي جامه الروحاني صهباء فريدة لا شبيه لها

يحتاج أرباب البيان إلى سنين طوال يعتصرون خلالها دم الفؤاد

كي يدركوا نهج مولانا، كما صائب!

كما قام مصلحون دهاة ذوو نظر كالعلامة محمد إقبال اللاهوري (١٣٥٧ ـ ١٣٨٩هـ) بتكريمه وقرضوا أشعاراً في علو قدره وزعامته الروحانية:

* أستاذ الأدب الفارسي في جامعة الفردوسي في مشهد ـ أمين عام اللجنة الوطنية الإيرانية لليونسكو سابقاً.

پير رومي مرشد روشن ضمير — كاروان عشق مستي را امير

منزلش برتر زماه وآفتاب — خيمه را ازكهكشان سازد طناب

نور قرآن در ميان سينه اش — جام جم شرمنده از آيينه اش

... موجم ودر بحر او منزل كنم — تا در تابنده اى حاصل كنم

من كه مستى ها ز صهبايش كنم — زندگانى از نفسها يش كنم[٢]

إن القطب الرومي المرشد وصاحب الضمير الصافي

هو أمير قافلة العشق السكران

علا مقامه القمر والشمس

يجعل من نهر المجرة حبلاً لخيمته

لقد استقر نور القرآن في صميم صدره

فغدا جام جمشيد خجلا أمام مرآته

إني لموج يقيم منزله في لجّه بحره

أنا ذاك الذي أوالي السكرة بعد السكرة من صهبائه!

شعله درگير زد بر خس وخاشاك من — مرشد رومي كه گفت منزل ما كبرياست[٣]

إن الذي أضرم بنار شعلته هشيم (قلبي)

هو المرشد الرومي القائل منزلنا كبرياؤنا

إن كلام العلامة اللاهوري هذا في تكريم المولوي يذكّرنا بقصة تنسب إليه هي أنه عندما كان المولوي ابن خمس أو ست سنوات هاجر من بلخ إلى قونية بصحبة أبيه سلطان العلماء بهاء الدين المعروف ببهاء ولد (٥٤٣ ـ ٦٢٨هـ) نحو ٦٠٩ أو ٦١٠ . وعندما وصلا إلى نيسابور ودخلا في خدمة الشيخ فريد الدين العطار (المتوفي سنة ٦١٨هـ)، أهدى العطار إليه كتابه أسرار نامه وأوصى أباه بقوله: «بجّلْ هذا الطفل، فسوف يلقي ضرمة في القلوب المحروقة في العالم بنفَسه المحموم[٤]».

يعتبر المولوي ثريا متألقة في سماء الأدب العرفاني في اللغة الفارسية استضاء شعره ببؤرة المعارف القرآنية والأحاديث النيرة النبوية، كما نبع من سجيّة وضّاءة ونشأ في قلب

طيّب وضمير مضيء، فهو أنار طريق الحقيقة للّذين يستقصون الهداية ويتوخّون الكمال طيلة القرون، فحقّ له أن يصف نفسه قائلاً «إنّه صيقل الأرواح»(٥).

يشير المغفور له بديع الزمان فروزانفر إلى كتابه العظيم **المثنوي المعنوي**، مشيداً به بقوله: «يشتمل هذا الكتاب على حقائق حية ومضامين مليئة بالمعنويات التي تسير في طليعة القافلة لا في مؤخّرها، ولم يستطع العالم بكشوفه الكثيرة أن يتجاوز آراءه، كما لم تقدر الحضارة الحديثة بهذا القدر الهائل من الرقيّ على أن تتجاوزها... فستبقى هذه الحقائق بلا ارتياب حيّة منتصبة يفتخر بها الإيرانيون ويعتزون. وسيستمر جودة كلام هذا الماجد وجمال حديثه تتراءى في غزلياته العرفانية التي تزين باسم مرشده ومراده محمد بن علي بن ملك الملقب بشمس الدين ملك داد (المتوفي سنة ٥٨٢ ولد بعد سنة ٥٤٥هـ) المعروف بشمس التبريزي، وتشتمل على حماسة وجذباته المنبثقة من العشق الإلهي.

بعد مضي القرون، لا تزال الأعمال الأخرى لمولانا مثل **فيه ما فيه** و **المجالس السبعة**، و **مكاتيبة** تهزّ نفوس العارفين الذائقين الألم كزمّارة منشّطة ترسم طريق الحقيقة للسالكين. وبما أن رؤيته لـ «التصوف والعرفان». وهو موضوع مقالنا هذا. رؤية عميقة ودقيقة وتعليمية، فعلينا أن نأتي بملخص حول التصوف وضروبه، وبعدئذ نقوم بدراسة «العرفان» والتعريف بـ «العارف» للكشف عن أن العارفين الكملين أي مرحلة قطعوا من مراحل المعرفة وتهذيب النفس والسلوك إلى الله حتى وصلوا إلى المرحلة السامية في التعرف إلى الحقائق وعظمة صفات الله الجلالية والجمالية وانتهوا إلى المقصد أو ما يسمى الحق.

التصوف والصوفي؟

التصوف، لغة، «ارتداء الصوف وسلوك طريق الله والتأدّب بالأماني النفسانية واعتبار أشياء العالم مظاهر الحق»(٧)، أو هو من يوصف بهذه الصفات وتشاهد أمارات من هذه المواصفات في عمله. بعبارة أخرى «التصوف» يعني ارتداء الصوف الذي يدل على الزهد عن الدنيا وتركها. وفي الاصطلاح: «تطهير القلب من حب الدنيا وتجميل الظاهر. من ناحية العمل والاعتقاد. وجاء في حديث عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): «التصوف من الصوف وكلمة «الصوف» من «الصاد» و «الواو» و «الفاء»، فالصّاد رمزُ الصحبة والصوم والصفا و«الواو» رمز الود والورد والوفاء و «الفاو» رمز الفقه والفكر والفن.

يقول ابن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ.ق)، الصوفي الشهير صاحب **الفتوحات المكية** و **فصوص الحكم**: «التصوف» يعني الوقوف على آداب الشريعة كما يدل على الأخلاق الإلهية في الظاهر والباطن»(٨).

إلى ما ذكر عن التصوف والصوفي قامت فئة من الباحثين الإيرانيين بدراسات حول

مدرسة التصوف وأتباعها في عصرنا الحاضر[٩]، وأتوا بآراء شتى وتعاريف متضاربة. اعتماداً على رؤيتهم الكونية. فواحد من هؤلاء هو مصحح **نفحات الأنس** للجامي. يقول في المقدمة: «الأديب والمتكلم الشافعي أبو منصور عبد القادر البغدادي (٤٢٩هـ) يذكر زهاء ألف تعريف للتصوف والصوفية وآرائهم بالنظر إلى تآليف الكبار لهذه المدرسة. وقد وُفّق رينولد الين نيكلسون إلى جمع نحو سبعة وثمانين تعريفاً مختلفاً حول التصوف اعتماداً على النصوص العلمية والأدبية والإسلامية إلى القرن الخامس للهجرة[١٠]، وها هي تعاريف عدة منها:

- **التصوّف**: بلوغ الحقائق، وبيان الدقائق، والقنوط عما في أيدي الناس.
- **التصوّف**: الأكل قليلاً والاطمئنان بذكر الله والهرب من الناس.
- **التصوّف**: عزة في ذل وثروة في فقر وسيادة في انقياد وشبع في طوى واكتساء في عرْيٍ وحرية في عبودية وحياة في ممات وحلاوة في مرارة[١١].

التصوف المتسم بالزهد والعبادة والتصوّف المتسم بالعشق

ثمة نقاش حول نقطة انطلاق التصوف الإسلامي بمعناه العام... هل تعاليمه برمتها نشأت من الإسلام كما يقال: إنّ جذوره تنحدر من فرضيات وأعمال زهدية لأصحاب الصفّة كما يقول علي بن عثمان الهجويري في **كشف المحجوب**.

كما أن مبادئ الاعتقاد في المسيحية، كالرهبانية والمحبة والسلام الكامل، أثرت في ظهور التصوّف. كما يقال انه تأثر بالآراء العرفانية في البوذية والهندوسية وبفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي تتسم بالعرفان الحادّ أو معتقدات الأديان الإيرانية القديمة - خاصة المانوية. فأياً كان منشؤه الأصلي، فهو مختلف عن التصوّف الذي ظهر في العصر الإسلامي ونضج متدرجاً من بداية الإسلام وتبدل من زهد فردي وتعبّد شخصي إلى مدرسة واسعة مع شعب متعددة مصحوبة بآداب وتقاليد متغايرة. فنشأ في مجرى هذا التطور تصوف يتسم بالزهد والعبادة كما تكون تصوّف يصطبغ بالعشق.

التصوف المتسم بالزهد والعبادة

كما أشرنا سابقاً، يعتمد التصوف المتسم بالزهد على التزهد والعبادات المستمرة والإقبال على التوبة والتخلي عن العلائق المادية والاعتزال والرياضات الشاقة. وهذه المدرسة أُوَيْس القَرَني (المتوفى سنة ٣٧هـ) والحسن البصري (٢١-١١٠هـ) وسواهما.

يقول فريد الدين في **تذكرة الأولياء** فيما نقل عن الربيع ابن خُثَيم الأسدي الكوفي (القرن الأول الهجري) المعروف بخواجه ربيع - الذي يعتبر في زمرة الزهاد الثمانية - ذاكراً العبادات

المستمرة والحياة الزهدية لأويس القرني: «ذهبت لأزور أويس فوجدته قائماً لصلاة الصبح، فلما انتهى من الصلاة قلت في نفسي: أصبر حتى يفرغ من التسبيح، فمكثت، ولكنه لم يقم من مكانه حتى صلّى صلاة العصر، وهكذا إلى ثلاثة أيام غير نائم ولا آكل. ففي الليلة الرابعة غلب عليه النوم وسمعته يناجي ربه وهو في هذه الحالة فقال: يا رباه أعوذ بك من عين نوامة وبطن نهم فقلت في نفسي: هذا ما يكفيني فرجعت دون أن أشوش حاله.

نقل عن اويس أنه لم ينم ليلة في عمره قط، فكان يقول: هذه ليلة القيام، وفي ليلة أخرى يقول: هذه ليلة الركوع، وفي ليلة أخرى يقول: هذه ليلة السجود، فمضى ليلة بالقيام وليلة بالركوع وليلة بالسجود[١٣].

يقول الشيخ العطار في الحسن البصري انه بعد توبته حلف ألا يضحك في الدنيا ويُلقي بنفسه في المجاهدة والعبادة بحيث لا يمكن لأحد في زمانه أن يفوقه وتحمل الرياضة إلى أن قيل إن طهارته لم تبطل إلا في المطهرة واختار العزلة بانقطاع، في البرية. وكان يقول: «الداهية والعالم عندي من يخرب الدنيا بتعمير الآخرة...». ونقل أنه ذات يوم رأى رجلاً جلس على باب معبده وكان الحسن يصلي على سطح المعبد فبكى في سجدته وفاضت عيناه بالدموع حتى تقطرت من المئزاب وسكبت على ثوب الجالس. فطرق الجالس الباب سائلاً: هل هذا الماء المنسكب عليّ طاهر أم لا حتى أغسل الثوب؟ فأجابه الحسن: إغسله بما أنها دمعة عين العصاة التي لا تصح معها الصلاة»[١٤].

بدأ التصوف المتسم بالعبادة من المتصوفيين ذوي الضمائر الصافية وجماعة المتقين كأويس القرني والحسن البصري ومالك بن دينار (المتوفي سنة ١٣١ هـ.ق) كما واصلَه آخرون كإبراهيم الأدهم (المتوفي سنة ١٦٠ و ١٦٦ هـ.ق) وسفيان الثوري (المتوفي سنة ١٦٠هـ.ق) والبشر الحافي (١٥٠ـ٢٢٧هـ.ق) ومعروف الكرخي (المتوفي سنة ٢٠٠هـ.ق) والحارث المحاسني (المتوفي سنة ٢٤٣هـ.ق)، وانتهى إلى صوفيين آخرين كبايزيد البسطامي (المتوفي سنة ٢٦١هـ.ق) ورابعة بنت كعب القزداري (القرن الرابع) ومنصور الحلاج (المتوفي سنة ٣٠٩هـ.ق). كانوا يتمتعون بالوجد والذوق وشرح الصدر وأفق أوسع من الصوفيين المتقدمين، وهؤلاء هم الذين يعتبرون جسراً رابطاً بين التصوف المتسم بالعشق.

إن ظهور شخصيات كأبي سعيد بن أبي الخير (٣٥٧ـت ٤٤٠هـ) والإمام أبي القاسم القشيري (٣٧٦ـ٤٦٥هـ) وسواهما، أخرجوا التصوف من إطار الفردية وانتقلوا به إلى مراكز التجمع المسماة خانقاه. وهكذا برز تصوف جديد رسمي يسمى التصوف الخانقاهي يدبره مرشد وشيخ ودليل ويعلم الذكر والورد والسماع وآداب الأربعين للمتصوفة الذين ينزوون في الخانقاه متعبدين.

هذا هو الفرع نفسه الذي مسخه حفنة من أهل الإفراط والتفريط من المتصوفة، أو كما

يسميهم الهجويري «المستصوف»[١٥] الذين لا يحتفظون بالأحكام الدينية كما ليس لديهم وجد وشوق وعشق للمعنوية ولقطع مراحل الكمال ولا يلتفتون إلى الشريعة والطريقة والحقيقة، فتشكّل التصوف السلبي متدرجاً واتّسع فيما بعد.

التصوف المتسم بالعشق

التصوف المتسم بالعشق، كما يدل عليه اسمه، يرتكز على العشق الروحاني الحقيقي - لا العشق المبتنى على هاجسة وعار والمحبة للعالم برمته خاصة لله تعالى.

إن هذه المدرسة في رأي الصوفيين الزاهدين التابعين لها تدل على عشق حقيقي ومحبة لا تشوبها هاجسة ولا عار، وهو قوة منعشة ومؤملة، وهو يضمن دوام الحياة السامية للآدميين، ويحتفظ بالقيم المعنوية والروحانية، وكل ما نرى من حركة واشتياق وحماسة في كائنات العالم يتحقق في ضوء هذا العشق الذي أوجده الله الرحيم بينهم ودعاهم إلى عبادته وتسبيحه بقوله تعالى[١٦] ﴿إنْ منْ شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[١٧]. وبما أنهم يرون إله العالمين خالق العشق ومبدع كل جمال، ويعتبر المعشوق نفسه أزلياً وتحسب الكائنات كلها مخلوقاته، ومن بينها الإنسان الكامل الذي استخلفه الله لحمل الأمانة على الأرض، فهذا الإنسان يعبده بالعشق كما يعشق كل كائناته وينظر إلى العالم نظرة عارفة كالشيخ الشيرازي - مصلح الدين السعدي - في هذا البيت:

به جهان خرّم از آنم كه جهان خرّم اوست عاشقم بر همه عالم كه همه عالم از اوست[١٨]

رؤية جلال الدين للعشق العالي المحدقِ الذي ينتهي إلى الله، يشبه بيتاً ذكرناه، والذي نرى أمثاله في شعره مخاطباً رب العالمين:

منم آن بنده مخلص كه از آن روزكه زادم

دل وجان را ز تو ديدم دل وجان را به تو دادم

روش زاهد وعابد، همگى ترك مراد است

بنما ترك چه گويم چه تويى جمله مرادم[١٩]

أنا ذلك العبد المخلص الذي، منذ اليوم الأول لولادته

نفذ إليه قلبك وروحك فقدم إليك قلبه وروحه

إن دأب الزاهد والعابد أن يتخليا عن مراد النفس

فتجلَّ لي لأنك مرادي الوحيد

العرفان والتصوف المتسم بالعشق يدل على عشق ينبعث من جمال الذات الأقدس، كما هذا الحديث المعروف «إن الله جميل يحب الجمال» دالّ على عشق بزغ نور حسنه ـ كما يقول لسان الغيب (حافظ) ـ من الأزل أضرم العالم بظهوره:

در ازل پـرتـو حسنـت زتجـلّى دم زد | عشق پيدا شـده وآتـش به همـه عالـم زد
جلوه اى كرد رخت، ديد ملك عشـق نداشـت | عين آتش شـد از ايـن غيـرت وبـر آدم زد
«عقل» مى خواست كزان شعله چراغ افروزد | برق غيـرت بدرخشيـد وجهـان برهـم زد
مدعـى خواسـت كه آيـد به «تمـاشاگـه راز» | دست غيب آمد وبر سينـه نا محـرم زد[20]

وهذا هو العشق الذي امتاز به الإنسان وأصبح في ظله أفضل الكائنات، كما صار أغنى رصيد لطلاب الحق أن يقطعوا طريق الكمال في ضوئه وينقذوا به أنفسهم من عفريت النفس ويتطهروا من الرذائل الخلقية أو على تعبير المولوي: «من الطمع والعيوب والعلات والكبرياء»:

هر كه را جامه ز عشقـى چـاك شـد | او ز حرص وعيب كلـى پـاك شـد
شاد باش اى عشق خوش سوداى ما | اى طبيـب جملـه علتهـاى مـا
اى دواى نخـوت ونامـوس مـا | اى تـو أفـلاطـون وجالينـوس مـا
جسم خاك از عشق بـر أفـلاك شـد | كوه در رقـص آمـد وچـالاك شـد
عشـق جـان طـور آمـد، عاشقـا | طور مست و «خـرّ موسـى صعقـا»

كل مـن شقّ ثوبه بسبـب العشـق...
تطهـر مـن البخـل والعيـب
إفـرح أيهـا العشـق المتبـادل بيننـا،
فأنـت طبيـب جميـع عللنـا
أنـت دواء نخوتنـا ووجداننـا
وأنـت أفلاطـون وجالينـوسنـا
إن الجرم الترابي تجـاوز الأفـلاك بالعشـق
بفضل العشق رقصت الجبال وحال ثقلها خفة،
ان العشـق كـان للطـور روحـا،

فسكــر الطــور و «خـرّ موســى صعقــا»

وفي هذا المضـمـار يوصي المولوي الذين يسلكون طريق الكمـال بأن يعشـقـوا وأن يحبـوا الكائنات الجميلة منشداً:

عشق آن زنده گزين كاو باقى است	وز شراب جانفزايت ساقـى اسـت
عشـق آن بگزيـن كـه جملـه انبيـا	يا فتنـد از عشق أو كــار وكيــا[٢٢]

في التصوف المتسم بالعشق ومدرسة العرفان نجد الصفات الأخرى المنبثقة من العشق الحقيقي والمحبة إلى الله كالزهد والورع والصبر والاستقامة والتوكل والرضا والتسليم للمشيئة الإلهية والفقر والفناء في الله؛ كلها متوافرة في من يسلك طريق الحق. وهكذا تنكشف الحقائق وشهود مراتب الكمال برسوخ هذه الصفات في نفس العارف وروعه.

التصوف الإيجابي والتصوف السلبي

ـ **التصوف الإيجابي:** هذا الضرب من التصوف من وجهات النظر والمبادئ الاعتقادية والفكرية يضاهي التصوف المتسم بالعشق في أكثر المواصفات، بحيث يمكن أن يعتبر فرعاً للعرفان. والذي سنبحث حوله في ما يأتي.

ـ **التصوف السلبي:** هذا النمط من التصوف ليس إلا ما نجم عن الإفراط أو التفريط في التصوف المتسم بالزهد، والذي يبرز في التصوف الخانقاهي، فنرى مرتكزات مهمة ككبت النفس والتنحي عن التعلقات الدنيوية، والتي طرحها التابعون الأولون وأصحاب الضمائر الصافية في التصوف المتسم بالعبادة والزهد لأجل تهذيب الأخلاق وصقل الروح والروع فنراها قد تبدلت إلى نوع من «العدمية» أو طرد الحياة الهادفة في هذا العالم والانصراف عن العمل والجهد والتخلي عن كسب العلم والإقبال على الرهبانية العقمة المغايرة للروح الواقعي للإسلام الذي يرفع شعارات كقوله تعالى﴿أن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[٢٣] و ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[٢٤]، كما تبدلت شيئاً فشيئاً إلى ملجأ أو مزمن للصوفية الكاذبين السطحيين الجهلة المرائين البطالين المترفهين الذين قام جمع من العلماء والعرفاء والمشايخ السالكين الملتزمين بالدين بتثريبهم.

يذكر الهُجويري، صاحب **كشف المحجوب**، هؤلاء بقبح عندما يصنّف الصوفيين فيقول: «الصوفية تنقسم إلى ثلاث فئات على مراحلهم: الصوفي والمتصوف والمستصوف. فالصوفي من يكون فانياً من نفسه وباقياً من الحق والمتحرز من قبضة الطبائع والواصل إلى حقيقة الحقائق. والمتصوف من يجاهد طلباً للوصول إلى هذه المرحلة وينسق نفسه في هذا الطريق مع الصوفيين. والمستصوف من يظهر نفسه مثل الأولين للحصول على الوجاهة والمال

والمتعة الدنيوية وليس فيه شيء من الفئتين السابقتين ولم يحرز خبراً قط، حتى قيل عنهم: المستصوف عند الصوفية كالذباب، وعند غيرهم كالذئاب»[٢٥].

هؤلاء من الصوفيين المزيفين نشأوا وينشأون في خانقاه ويقومون بتأويلات وتفسيرات خاطئة لبعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إثر انحرافاتهم الخلقية وأعمالهم اللاشرعية وانشغالاتهم الملوثة. فللمثال كانوا يفسرون «اليقين» في الآية ٩٩ في سورة الحجر ﴿واعبُدْ ربّك حتى يأتيك اليقين﴾ بنفس اليقين، مع أن معناه في هذه الآية المباركة «الموت» لأن حينما حان أوان الموت ينكشف الغطاء عن عين الإنسان وقلبه ويتيقن في صحة الأحكام الإلهية وتتحقق التنبؤات القرآنية بالنسبة للآخرة. إن هذه المفردة قد استعملت في الآيتين ٤٦ و ٤٧ في سورة المدثّر. إن الله يحكي عن هؤلاء الذين يكذّبون القيامة قائلين فيه: ﴿كنا نكذّب بيوم الدين حتى أتانا اليقين﴾. فإذا يتضح لنا أن جماعة من الصوفية يتشبثون بهذه الآية حتى يتركوا العبادة. فهم يقولون: علينا العبادة حتى وصول اليقين، فترفع عنا العبادة بعد حصوله، فهو كلام لا طائل تحته لأن:

ـ **أولاً**، بحسب الدلائل الموجودة التي أشرنا إليها، اليقين هنا بمعنى الموت الذي تقرر لأهل الجحيم كما للمؤمنين.

ـ **ثانياً**، هذه الآية تخاطب النبي (ص) الذي لا يشوب يقينه شيء، فهل لأحد أن يدعي بأن النبي لم يكن على ذروة اليقين؟

ـ **ثالثاً**، إن التواريخ المتواترة تدل على أن النبي (ص) لم يترك العبادة حتى أنفاسه الأخيرة، وأن علياً (ع) استشهد في محرابه، كما أدى سائر الأئمة (ع) مهامهم في العبادة إلى أن لبوا دعوة ربهم[٢٦].

علاوة على ذلك، فإن بعض مجانبي الصوفية السلبية تبعاً لاستنباطاتهم الخاطئة من بعض الأحاديث، كالحديث الذي ذكرناه: «إن الله جميل يحب الجمال»[٢٧] يقترفون الآثام كترك الصلاة والأعمال العبادية الأخرى إلى حد يقومون بالأعمال المنكرة اللاقيمية، كاللواط والشذوذ الجنسي، محتجين بـ «المجاز قنطرة الحقيقة» مقبلين على البطالة والسفلقة والتسكع؛ هذا السلوك القبيح جرهم إلى انهيار وابتذال خلقي فذمهم علماء الدين، وجاء تأنيبهم في كتب ألفها الصوفية الورعون، ولامهم العارفون المؤمنون بالشريعة، كما نقلت روايات مثيرة للعبرة عن انحرافاتهم مقالات في تثريب أعمالهم وطعنها نظماً ونثراً[٢٨]. لذلك نجد في أشعار بعض العارفين الإيرانيين كلسان الغيب «حافظ الشيرازي» كهذه الأبيات التي تلوم الصوفية من الضالين المتصنعين الذين يشكلون الصوفية السلبية:

صوفی نهاد دام وسر حقه بازکــرد بنیاد مکر با فلـك حقـــه بازکـــرد

بازی چرخ بشکندش بیضه در کــلاه زیراکه عرض شعبده با اهل رازکـــرد

... فرداکه بیشگاه حقیقت شود پدیـد شرمنده رهروی که عمل بر مـجاز کرد(٢٩)

أو كهذه الأبيات:

صوفی شـهر بین که چون لقمه شبهه می خـورد

پاردمش درازباد ایــن حیــوان خــوش علـف(٣٠)

... صوفیان جمله حریفـند ونظـر بــاز ولــی

زیــن میــان حافــظ دلسوختـــه بدنــام افتــاد(٣١)

...زخانقــاه بــه میخانـه مــــی رود حافـــظ

مگـر زمستـــی زهـد وریــا بـه هوشـــم آمـــد(٣٢)

كذلك المولوي في المثنوي المعنوي يُزكي الصوفية الإيجابية المتسمة بالعشق وينظر إلى التصوف السلبي نظرة ساخطة يصحبها لؤم الصوفيين كأبيات تأتي:

هست صوفي آن كه شد صفوت طلب نَزْ لبـاسِ صـــوف وخياطــی ودَب

صوفئی گشتـه بــه پیش ایــن لئــام الخياطـــة واللواطـــة والســـــلام(٣٣)

صوفــيان طبل خــوار لقمــه جـــو سگدلانند وچـو گربــه، روی شـــو(٣٤)

ان الصوفـي هو الــذي يطلــب الصفـــاء

وليس الذي يتمشح بثوب الصوف المخيط

أصبـح التصــوف لــدى هــؤلاء اللئـام

الخياطـــة واللـــــواط والســـــــلام

قلوبهم كقلوب الكلاب ومراؤون كالقطـــط

يشـجب المولوي في مـعظم أعمـاله ـ خاصـة في المثنوي ـ الصـوفيـة الضـالة النهمـة المدنسة بالمنكرات في إطار قصص تربوية عذبة مباشرة أو غير مباشرة، ويسخر بنظرة سلبية مليئة بالنقد من سلوكهم وآرائهم. فمن جملة هذه القصص، يأتي بقصة فكاهية تحت عنوان «ابتياع الصـوفيـة بهيمة مسافر بسبب السَّماع». فهو يحقِّر المستصـوفين اللواطيين الولعين الكافرين بالأحكام الدينية والقيم الأخلاقية التي ذُكرت في أبيات اشتهر بعض منها بـ «خر برفت وخر

برفت»[٣٥].

ما العرفان ومن هو العارف الحقيقي؟

«العرفان» من الناحية الأيتمولوجية بمعنى معرفة الحق المتعالي[٣٦]. لكن هذه المعرفة لا تحصل إلا من طريق تصفية الباطن وتجلية السر وتحلية الروح، كما يعتقد به السالكون الذين يقطعون طريق الكمال.

هذه الطريقة الكشفية الشهودية لكسب المعرفة التي تختص بالأنبياء والأولياء لا يصل إليها إلا الذين يحسبون المجذوبين بالإطلاق، ولا يمكن لأحد أن يصل إليها إلا في ضوء الطاعة والعبادة؛ والعبادة والمعرفة التامة لا تتيسر إلا للإنسان الكامل[٣٧]، لأن شاه نعمة الله ولي (٧٣٠ ـ ٨٣٤هـ) أنشد قائلاً:

انسان كامل است كه مجلاي ذات اوست — مجموعة اي كه جامع ذات وصفات اوست

او چشمه حيات وهمه زنده اند از او — او حى جاودان به بقاى حيات اوست

انسان كامل است كه او كون جامع است — تيغ ولايت است كه برهان قاطع است[٣٨]

ان الإنسان الكامل الذي هو تجل لذاته (تعالى)

هو الذي يجمع الذات والصفات معاً في شخصه

هو ماء الحياة الذي يحيا به الجميع

وبقاؤه باستمرار في بقاء الحي الخالد

هو سيف الولاية لأنه البرهان القاطع

الإنسان الكامل الذي يجمع الكون بذاته

إننا حينما نلاحظ هذه النكتة الدقيقة في الكلام القدسي لإله العالمين حول غاية خلق الإنسان ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[٣٩] أي «ليعرفون» نجد أن الغرض من خلقه هو الوصول إلى العرفان والتعرف إلى الله تعالى، والذي لا يحصل إلا بالعبادة والمجاهدة المستمرة والمصارعة مع النفس الأمارة، كما قال الله عز وجل في هذا الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»[٤٠]، يشير المولوي إليه في ديوان شمس كما في المثنوي منشداً:

كه كنزاً كنت مخفياً فأحببت بأن أعرف — براى جان مشتاقان به رغم نفس طنّازه[٤١]

فأنا كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف

لدى الأرواح المشتاقة إلى معرفتي، رغم النفس الطنازة

فالغاية من العرفان الإسلامي هي التعرف إلى رب العالمين والوقوف على غرضه الهادف من خلق الإنسان، وأن يعرف ما هي مهام الإنسان أمام الله والناس وما عليه أن يؤديه في ضوء هداية الأنبياء والكتب السماوية في حياته الفكرية والعملية حتى يرقى المدارج السامية المستكملة وحينئذ لا يرى إلا الله، عارفاً أن الخطوة الأولى في هذا المسير هي التعرف إلى النفس كما جاء: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[٤٢].

من هو العارف الحقيقي؟

نظراً إلى ما قيل عن العرفان، فإن العارف الحقيقي شخصية طالب الحق أو الواعي أو العارف بالله، والذي وصل إلى هذه المنزلة بتهذيب النفس وتصفية الباطن مروراً بطريق الكشف والشهود، مستفيداً من الوسائل المجدية للوصول، وهي العبادة وإطاعة أوامر الله بعون العشق والتوفيقات الإلهية طبقاً لقابليته وقدرة فهمه ومجاوزة المراحل الصعبة المليئة بالمخاطر. وهذا هو طريق السلوك إلى الله الذي يقول عارف الطريق فريد الدين العطار النيشابوري (المتوفي سنة ٦١٨هـ.ق) أنه يشتمل على سبع مراتب، هي الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والفقر والفناء. وهكذا يصل الإنسان الكامل إلى المنزلة المعنوية السامية ويوصل كيانه كقطرة إلى البحر اللامحدود الحقاني، ويحصل له الفناء في الله ويصير مصداقاً لما أنشده مصلح الدين السعدي:

عالم وعابد «صوفي» همه طفلان رهند «مرد» اگر هست بجز «عارف رباني» نيست(٤٣)

التصوف والعرفان من منظار المولوي

طرحنا المباحث السابقة حول ضروب التصوف والصوفيين، والعرفان والعرفاء الحقيقيين مقدمة ممهدة توصلنا إلى هذه المرحلة الرئيسة لمقالنا هذا.

جلال الدين المولوي كعارف مستكمل عميق النظر يدحض التصوف السلبي والصوفيين المزورين المتصنعين ويجانب التصوف الإيجابي المتسم بالعشق، والذي يحسب شعبة للعرفان الرائق الذي ليس إلا العرفان الإسلامي نفسه، ويجاهد في إعلانه وترويجه. تدل على هذا مبادئه الفكرية المستقلة في العرفان الإسلامي، علاوة على تمجيده للعرفاء والمشايخ الكبار في المثنوي وأعماله الأخرى. ونأتي بهذين البيتين تمثيلاً لما قلنا:

عارفان كه جام حق نوشيده اند رازها دانسته وپوشيده اند

هر كه را اسرار حق آموختند مهر كردند ودهانش دو ختند(٤٤)

إن العارفين الذين جرعوا كأس الحق

عرفـوا أسـرار (الحـق) وحجبوهـا

أما الـذي كشفـوا له أسـرار الحـق

فقد ختموا فـاه وخاطـوه بإحكـام

المولوي شخصية يتوخى معرفة أعلى من العلوم العادية المتعارف عليها في المجتمعات البشرية، لكنه يعترف بهؤلاء العلماء في هذين البيتين المنسوبين إليه:

عطـار روح بـود وسنايـي دو چشـم او　　　مـا از پـي سنايـي وعطـار آمديـم

و: من آن ملاّی روميم كه از نظمم شكر ريزد　　　وليكن در سخن گفتن غـلام شيـخ عطـارم

كـان العطار روحـاً، وسنـائي عينين لـه،

أما نحن فقـد وصلنـا بعـد سنائـي والعطـار

و: أنا شيخ الروم ذياك الذي يقطر السكر من شعره

إلا أني في مجال البيـان مريـد لشيخـي العطـار

كما يقتفي في العرفان مدرسة أسسها السنائي الغزنوي (فيما بين ٥٢٥ و ٥٤٥هـ.ق) والعطار النيشابوري (المتوفي سنة ٦١٨هـ.ق) من قبله. فهدفه السامي من اجتياز وادي العرفان هو الحصول على معرفة، إن أدركها أحد، قدم عالم المعنى، كما يقول الشيخ العطار:

مغز بيندار درون ني پوست او　　　چو نبيند ذرّه جـز دوسـت او

هرچه بيند روي او بينـد تمـام　　　ذره ذره كـوي او بينـد مـدام

صد هزار أسـرار زيـر نقـاب　　　روي مي بنموده اش چون آفتاب[٤٥]

من المواصفات الأخرى في الرؤية الكونية لعرفان المولوي التي تدل على إعراضه عن التصوف المتسم بالزهد المتطرف أنه يخالف منتهجي هذه الشعبة من المتصوفين الذين يختارون الوحدة والتخلي عن الناس بغية الحصول على سكينة توفر لهم فرصة العبادات الاستثنائية المرهقة - والتي أشرنا إليها من قبل في حياة اويس القرني وحسن البصري - فنرى المولوي يتجه اتجاهاً اجتماعياً ويرغب في موافقة الناس واصطحاب الصالحين ومجاراة الأصدقاء الروحانيين، كما يخالف الرهبانية ويعتبر العشرة مع الناس من أعظم الأمور ومهام الإنسان المتكامل. فهو يشير إلى أهمية هذا الأمر في كتابه المسمّى **فيه ما فيه** قائلاً: «إن أعظم المجاهدة تمازج الأنصار الذين أقبلوا إلى الحق ويولون الأدبار لهذا العالم»[٤٦].

التصوف والعرفان والتعاليم العرفانية من منظار مولوي يبوح منكشفاً في مجمل آثاره المنظومة والمنثورة، خاصة في **المثنوي المعنوي**. فهو في هذا الكتاب الفذ، يعرف مبادئ

العرفان والتصوف المتسم بالعشق المعترف به عنده في إطار القصص المرشدة المزينة بتلميحات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال كبار الدين والمعرفة، وبأجمل أسلوب يميط اللثام عن الحقائق الموجودة في التصوف الإيجابي والعرفان الإسلامي على لسان الزمارة.

تجلي آرائه العرفانية في معرفة الإنسان الكامل

في الرؤية الكونية لجلال الدين المولوي، ان الإنسان الكامل هو رمز لصفات الله ومجلاه، والذي يجب أن يكون أسوة في الحياة الروحية، كما يكون المرشد الروحاني للذين يسلكون طريق الكمال على مرّ الدهور.

المولوي ينظر إلى إنسان كهذا نظرة زاخرة بالتوقير لأنه يراه إنساناً متمتعاً بجوهر القلب الذي يظهر الحق كما يعد مجلى الأنوار الإلهية ويحسب مظهراً لجميع الأسماء الربوبية وصفاته، وذاك ما تدل عليه هذه الآيات ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾(٤٧) ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾(٤٨)، ﴿علّم آدم الأسماء كلها﴾(٤٩)، علاوة على أن إنساناً بهذه المواصفات يباهي بتكريم إله العالمين وخلافته له في «حمْل الأمانة»(٥٠) وأصبح متصفاً بـ «أحسن تقويم»(٥١). فهو في ساحة الكون:

تاج كرّ مناست بر فرق سرش | طوق اعطيناست آويز برش

جوهر است انسان وچرخ او را عرض | جمله فرع وپايه اند و او غرض

بحر علمى در نمى پنهان شده | درسه گزتن، عالمى پنهان شده(٥٢)

بعبارة أخرى، بما أن الإنسان «عالم أكبر»(٥٣) وجعل الله في طينته ودائع معجبة، وجعله قادراً على أن يبدل هذه الودائع من القوة إلى الفعل بفضل إرادته ويقطع طريق التكامل والعروج الروحي - الذي يستلزم التخلق بأخلاق الله - حيث يصل إلى أن يستطيع تسخير الطبيعة بقدرته ويجعل الكون تحت أمره كرب العالمين و «لا يرى إلا الله»، ينظر المولوي إلى هذا الإنسان الذي قطع هذا الطريق بالتوفيق ووصل إلى الله نظرة محبوب عزيز رفيع المقام ويصفه هكذا:

اين چنين آدم كه نامش مى برم | گرستايم تا قيامت قاصرم(٥٤)

يحسب جلال الدين إنساناً - بهذه الأمارات - الذي صعد إلى أعلى درجة في الصفات والسجايا الأخلاقية - كما يشير إليه في هذا التمثيل - كيميا وكبريتاً أحمر قلما يوجد:

آن يكي با شمع بر مى گشت روز | گرد هر بازار، دل پر عشق وسوز

بو الفضولى گفت او را كاى فلان | هين چه مى جويى به پيش هر دكان؟

هين چه مى جويى توهر سو با چراغ　　در ميان روز روشــن چيســت لاغ؟

گفت: مى جويم بـه هـر ســو «آدمــى»　　كــاو بودحــى، از حيــات آن دمــى

گفت: من جوياى «انســان» گشتــه ام　　مى نيايـم هيـچ وحـيران گشتــه ام(٥٥)

وهو ممن لا يوجد، فبحث عنه الفلاسفة والعرفاء والذين يسعون إلى الحقيقة كـ «ديوجانوس»(٥٦) الذي كان دائماً كثير التردد في طرق أثينا شوقاً إلى لقاء هذا الإنسان. وقد صاغ المولوي غزلية في شأنه في «ديوان شمس» قائلاً:

دى شيخ با چراغ همى گشت گرد شهر　　كز ديو و ددملو لم وانسانمـ آرزوسـت(٥٧)

گفتم كه يافت مى نشود جستـه ايمـ مـا　　گفت آن كه يافت مى نشود آنم آرزوست

البارحــــة، كــان الشيــخ يطـوف حــــول المدينــــــة،

(مر دداً) قوله: مللتُ الشياطين والسباع وأملي أن ألتقي إنساناً

قلت لـه: سبقنـاك إلى البحث عنه فلــم نجــد لــه أثــراً...

فأجـاب إن منيتــي هو ذلك الإنســان الــذي يتعـذر لقــاؤه...

في اعتقاد العرفاء السالكين ـ كمولانا ـ الذين يؤمنون بالله إيماناً راسخاً، ويرون في الكون غاية وهدفاً سامياً كما يعتقدون في عالم بعد الموت والتكامل والاعتلاء الروحي للإنسان، يجاهدون بالديمومة للوصول إلى الحقيقة والكمال، فهؤلاء يعتبرون أساس المجتمعات الإنسانية واستقامة العالم. ودوام الأحياء يعتمد على وجود الإنسان الكامل الذي يعيش تحت القبة الخضراء، وفي عالمنا الترابي هذا، ويسوقون قافلة الطالبين للحق ليوصلهم إلى المقصود، كما يقول الحكيم المتأله الحاج ملا هادي السبزواري (١٢١٢ ـ ١٢٨٩هـ.ق) المتخلص بأسرار:

نه در اختر حركت بود ونه در قطب سكون　　گرنبودى بـه زمين خـاك نشينـانى چنـد

أى مغــرور جــاه دوســــــه روزى بر مــا　　روكشايش طلب از همـت مردانــى چنــد(٥٨)

فبسعودة كون ذوي متربة كهؤلاء أو رجال عدة أو آدميين كملين يقول عنهم رسول (ص): «بهم يمطرون وبهم يرزقون»، فهم من المتوكلين الحاضرين الذين يقومون بعتبة الباب الإلهي ليلاً ونهاراً في ظاهرهم وباطنهم «أجسادهم في الأرض وقلوبهم في السماء»(٥٩).

إن المولوي فيما يمت إلى الإنسان الكامل بصلة يوقّر فئتين توقيراً استثنائياً ويمتدحهم رواداً روحانيين على أنهم أسوة في الفضائل البشرية السامية وسجاياهم:

الأولى، فئة الأنبياء، بخاصة محمد رسول الله (ص) وخلفاؤه الحقيقيون.

الثانية، فئة أولياء الله والعارفين الواصلين ذوي الضمائر الصافية.

فهو كسائر العرفاء الواعين، يعد النبي (ص) نموذجاً كاملاً تاماً في الأخلاق، مالكاً للصفات السامية كلها، كما يذكره بمناسبة آية ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾[٦٠] كسيد الكائنات، الإنسان الكامل والأكمل وشخصية ممتازة لم يكن ولن يكون له مثيل ويمدحه بهذه الأبيات:

... بهر اين خاتم شده او كه جود	«مثل او نه بود ونه خواه ند بود»
ختمهاى كأنبيا بگذاشتند	آن به دين احمدى برداشتند
قفلهاى ناگشوده مانده بود	از دم «إنّا فتحنا» برگشود
او شفيع است اين جهان وآن جهان	اين جهان زي دين وآن جازي جنان[٦١]

«إنّ صورة ترسم في المثنوي عن النبي (ص) لا تحتوي التعظيم والتقديس الاستثنائي بحق هذا الكائن الأفضل فحسب، بل تدل على العشق والإقبال بحق هذا المربي والمرشد في الكونين، والذي يعود إليه مسير هداية الآدميين إلى صوب الحق وطريق ايصال السالكين في الشريعة، وهذا ما يشاهد في جميع هذه الصورة. إن المولوي يرى تقدم خاتم النبيين (ص) على سائر الأنبياء تقدماً غائياً يكمن في وجوده الذي يجعله سيد لولاك في الإشارة القدسية»[٦٢]. قال الله تعالى في شأنه: «لولاك لما خلقت الأفلاك».

رموز الإنسان الكامل وعناوينها في آثار مولوي

من العناوين التي يعرضها مولانا كرموز للإنسان الكامل ويذكره في القصص والتمثيلات مطوياً بالتدقيقات ويقوم بشرحها وتبيينها: «وليّ، پير، شيخ، قطب، او غوث، طبيب روحاني، كامل، بالغ، مرد حق، خِضْر وقت». يرى مولانا النموذج الحسي والإنسان المثالي الكامل متجلياً في شمس التبريزي الذي يسمى رمز النور الإلهي و «الذي هو شمس من أنوار الحق» بحسب تعبير المولوي.

عشق جلال الدين الهائج للقائه الروحاني ـ شمس ـ له صدى مثير في ديوانه الكبير. مولانا يرى المثاليات السامقة للحقيقة متحققة في كيانه يراه رمزاً لحكومة العشق الخالدة ونموذجاً للإنسان الكامل ويعتبر الوصول إليه أداة لدوام حياته الروحية والعرفانية.

الإخلاص الخالص لمولوي وحرقته وتحمسه ـ الذي يعترف به لشمس الدين محمد بن علي بن ملك داد التبريزي (٥٨٢ ـ ٦٤٥ هـ.ق) ـ نابع من العشق والصداقة، ويأتي في ديوان غزلياته، كما يدل على شوقه للوصول إلى مرشد روحاني واصل إلى الحق أو «الإنسان

الكامل». المضامين الموجودة في الأبيات المقتطفة من غزلين يذكران في ما يأتي - من ديوان شمس - مثال لتلك النار الخفية الملتهبة في العارف النقي الذي شق صدره فراقاً ويعرض في ضوئه لوحة أخرى من وجه ذلك الإنسان المثالي العرفاني الإسلامي على منظر الخيال:

مرده بدم زنده شدم، گريه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد ومن دولت پاينده شدم

گفت كه سر مست نه اي، روكه از اين دست نه اي

رفتم وسر مست شدم وزطرب آكنده شدم

گفت كه تو كشته نه اي در طرب آغشته نه اي

پيش رخ زنده كنش، كشته وافكنده شدم

چشمه خورشيد تويي، سايه گه بيد منم

چو نكه زدى بر سر من پست وگدازنده شدم(٦٣)

كما مدحه في غزل آخر منشداً:

ألا اى باد شبگيرم، بيار اخبار شمس الدين

خداوندم، ولي داني تو از اسرار شمس الدين

كرامتها كه مردان از تفاخر ياد آن آرند

به ذات حق، كز آن دارد هما ره عار شمس الدين..

ز جسم وروحها بگذر، حجاب عشق هم بردر

دو صد منزل از آن سوتر ببين بازار شمس الدين

قلا يدهاى دردارد بناگوش ضمير من

از آن الفاظ وحي آساي شكر بار شمس الدين

بصر در ديده بفزايد اگر ديدار ره يابد

به جاي توتيا وكحل ناگه خار شمس الدين

خرابى دين ودنيا را نباشد هيچ اصلاحي

مگراز لطف بي پايان و و زهنجار شمس الدين(٦٤)

ومسك الختام في مقالنا هذا ما كتبه عبد الرحمان بن أحمد الجامي في نفحات الإنس عن وصية مولانا جلال الدين محمد المولوي في أنفاسه الأخيرة لحياته المباركة خطاباً لأصحابه وتلاميذه، والتي تبين الإيمان الراسخ لذلك العارف العظيم بمبادئ الدين المقدس والأخلاق الإسلامية، والتي تشبه بخلاصة من استنباطاته في التصوف الإيجابي المتسم بالعشق والعرفان الحقيقي، وهي ما ينبغي أن يكون زاد السالكين لنيل الحقيقة: «أوصيكم بتقوى الله في السر والعلانية وقلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام وهجران المعاصي والآثام ومواظبة الصيام ودوام القيام وترك الشهوات على الدوام واحتمال الجفاء من جميع الأنام وترك مجالسة السفهاء والعوام ومصاحبة الصالحين والكرام وأن خير الناس من ينفع الناس وخير الكلام ما قل ودل والحمد لله وحده»[٦٥].

المصادر:

(١) ديوان أشعار صائب تبريزي، تصحيح محمد قهرمان، طهران ١٣٦٧هـ.ش. ص ٧٩/٢.

(٢) كليات إقبال. لاهور: ١٩٩٠م.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٤) مجموعة مقالات «روزمولانا» أي «يوم مولانا» منشورات كلية الاداب بجامعة تبريز، ص ١١-٥١.

(٥) إشارة إلى بيت مولانا: مثنوى كه «صيقل أرواح بود»... طبعة نيكلسون.

(٦) فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفاني ٢، تأليف سيد جعفر سجادي، تهران: ١٣٥٤ هـ.ش. ص. ٢٧ و ١٢٨.

(٧) تاريخ تصوف در اسلام، تأليف دكتر قاسم غني، طهران.

(٨) كشف المحجوب للهجويري، طهران: ١٣٥٨هـ.ش. ص ٩٧. ومكتب حافظ، طهران، ٢٧، ص ١٢-١٣.

(٩) تذكرة الأولياء للعطار طهران ١٣٧٤ ش. ٢٤-٢٥.

(١٠) كشف المحجوب، ص ٢٤ و ٢٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٠ وسواها.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) الإسراء، ١٧:٤٤.

(١٨) كليات سعدي، تصحيح فروعي. طهران: ١٣٣٠ش، ص ٥٤٩.

(١٩) كليات شمس، تصحيح فروزانفر، ٤/ ٨٩.

(٢٠) ديوان حافظ، تصحيح قزويني، ص ١٠٣.

(٢١) مثنوي معنوي، تصحيح نيكلسون، الدفتر الأول، ص ٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٣) سورة النجم، ٣٥/ ٣٩.

(٢٤) سورة المدثر، ١٤/ ٣٨.

(٢٥) كشف المحجوب، ص ٤٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٧) تفسير نمونه، ١٢/ ١٤٣.

(٢٨) خط سوم، ص ٩١.

(٢٩) ديوان حافظ، ١٢٩٠، ٧٦، ١٩٩، ١٨١.

المصادر:

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣)مثنوي، نيكلسون، ٤/ ٦٢٩، ٥/ ٨٢٨، ٢/ ٢١٩ و ٢٢٥، ٢٢٦.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) لغت نامه دهخدا، عرفان.

(٣٨) ديوان اشعار شاه نعمة الله ولى، باهتمام محمود علمى، ص ٩٤.

(٣٩) سورة الذاريات، ٥١/ ٥٦.

(٤٠) آحاديث مثنوي، فروزانفر، ص ٢٩.

(٤١) كليات شمس، ٥/ ١١٣.

(٤٢) ارزش ميراث صوفيه، تأليف زرين كوب، ص ١٠.

(٤٣) كليات سعدي، فروغي، ٤٣٥.

(٤٤) مثنوي، ٥/ ٩٣٦.

(٤٥) منطق الطير، مشكور، ص ٢٤٢.

(٤٦) فيه ما فيه، فروزانفر، ص ٢٣٤.

(٤٧) سورة الإسراء، ١٧/ ٧٠.

(٤٨) البقرة، ٢/ ٣٠ ـ ٣١.

(٤٩) الأحزاب، ٧٢.

(٥٠) التين، ٩٥.

(٥١) مثنوي، ٥/ ١٠٠٥ و ١٠٠٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ١/ ٧١.

(٥٣) ديوان الإمام علي (المنسوب) ص ٢٣.

(٥٤) مثنوي، ١٢/ ٧١، ٥/ ٩٧١.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) فيلسوف يوناني (٤١٣ ـ ٣١٧ ق.م.).

(٥٧) كليات شمس، ١٢/ ٢٥٥.

(٥٨) ديوان سبزواري، ص ٦٠.

(٥٩) التصفية في أحوال المتصوفة، ص ٣٠.

(٦٠) سورة القلم، ٤.

(٦١) مثنوي، ٢/ ٢٣٩.

(٦٢) بحر دركوزه زرين كوب، ص ٨٣، ١١٤.

(٦٣)-(٦٤) كليات شمس، ٣/ ١٨٠، ٤/ ١٤٤.

(٦٥) نفحات الأنس، ٣ ـ ١١٤,

فكتور الكك*

حافظ الشيرازي: وجدان الأمة الإيرانية وشاعر العالَمَيْن الأصغر والأكبر

عُرف ولا يزال بلقب لسان الغيب وتَرجُمان الأسرار، وهما جديران بربيب حاضرة الجمال وكعبة الفن ومحجّة العلماء، شيراز. وإذا كان اللّقبان يشيران إلى سنّة دهريّة أخذ بها ملايين الناس فتداولوا فتح ديوانه فوق ضريحه أو في مكنونات منازلهم استشرافاً لحظّهم من الحياة الدنيا وقدرهم المخبوء في شفافية غزليّاته، فإنهما يعنيان أمراً أجلّ ثوى وراء هذه السنّة:

حافظ الشيرازي سبَر في غزليّاته، المتكثّرة فنوناً، غيب النفس الإنسانية وأغوارها اللامتناهية، ثم استخرج مكنوناتها ونشر ما انطوى من أسرارها فكان لسانها بلمح الإيجاز وبيان الإعجاز.

ولست أعرف ديواناً في إيران يلوذ به الناس كشفاً عن فألهم وتنوّراً لمصيرهم نظير ديوان حافظ! كما يندر أن تقع على أثر شعريّ في مضمار الغزل يكشف مكنون الصدور من خير وشر وصدق ورياء وحب وبغض، من ولَه تخونه الإشارات أو العبارات أو صبر تفشي ستره أمارات الصّبر، كمثل غزليات حافظ! فقد أعلن هذا الشيرازي حرباً شديدة على أهل الرياء والنفاق يسترون بشارات ظاهرهم التقوية باطنهم الفاسد، داعياً أحياناً - في إطار الرّمز - إلى الأخذ بالمنكر ليشير، من طرف خفي، إلى منكرهم المستتر، وكأنه يقول لهم: هذا طريق المنكر، طويل عريض معبّد فأتوه جهاراً واسلكوه اعلاناً ولا تواربوا مختالين... وهو في ذلك يعاني ما عانته الدعوة الى الخير وتقوى الله في القرآن والانجيل، وما كشفت من نفاق المنافقين ورياء المرائين.

---

* أستاذ الحضارة العربية الإسلامية، رئيس مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية. أمين سر المجمع الثقافي العربي.

كأس جمشيد

ولما كان المنكر متفشياً في زمانه، وكان اللجوء إلى تمويهه بظاهر خيِّر قد أصبح زياً وقحاً يتستر به المراؤون، فقد طارت غزليات حافظ كاشفة الستر في الآفاق، فبلغت، في أيامه، أقاصي الهند وآسيا الوسطى حتى الصين، وانهالت عليه الدعوات لاستزارته، وخاصة من ملوك الهند وخواقين الترك وسائر عواهل الشرق... إلا أن ركوب البحار والضرب في الفيافي لم يكن حاجة في نفسه، ولا مطية لراحة نفس قلقة، ولا سعياً إلى كشف الأسرار!... فقد كان قلبه زاخراً بالتجارب، عامراً بالحكمة أوتيها خيراً كثيراً يكشف به، في لحظة تجل، ما لا تكشفه الأسفار ولا تتسع له الأعمار. أليس هو القائل:

سالْها دلْ طَلَبِ جامِ جَم أز ما مِي كَرْد   آنْچِه خُود داشْت زِبيگانِه تَمَنّا مي كَرَدْ!

أي، بالعربيّة:

جامَ جَمشيدَ كم تمنّى فؤادي   كَشفَ غيبٍ، وأنتَ فيه مَعادي![1]

فؤاده مرآة لمشاهدة الكون وأسراره. لسنين طويلة كان يلحّ على الشاعر بأن يستحصل على كأس جمشيد السّحرية فيتملّى فيها ما في الكون وهو في مكانه! وما كان يدري أنّ في مرآته - إذا ما صُقلت - تتجلّى تلك المشاهد والأسرار، وأنه يطلب عند سواه ما عنده... فالفؤاد هو المبدأ والمعاد!

وهكذا قبع حافظ في شيراز الفاتنة لا يبرحُها، إذ كانت بالنسبة إليه عالماً مصغّراً وصورة عن العالم الأكبر، وكان فؤاده جام جمشيد، أي كأس جمشيد، وكذلك يكون فؤاد كلٍ منا، كما علّمنا، إن سرْنا على هديه. ثم إنه كان له من مفاتن الطبيعة والحدائق وصروح العمران في شيراز ما كفاه تجشّم الأسفار وحمل عصا التسيار. فقد كان شديد التعلق بمفاتن مدينته على عكس مواطنه سعدي شاعر شيراز والأسفار وراكب المغامرات. صرّح بذلك في شعره. وحافظ، وإن تمنّى زيارة بغداد حاضرة الدنيا وكرسيّ قادر شعره السلطان أحمد بن أوَيس الجلايري، يعترف بأن جمال شيراز يأسر قلبه!

يقول في غزلية:

نَميدهَنْد إجازَت مرا بسيْرِ وسَفَر   نسيمِ خاكِ مُصَلّى وآبِ رُكْناباد!

أي، بالعربية:

كفانيَ الضّربَ في الآفاقِ والسّفرا   صبا «المُصلّى»، و «رُكْنابادُ»، عمْ نَهَرا[2]...

هكذا لازم حافظ شيراز، لكنّ شهرته، مبدعاً، ملأت الآفاق. وضمّت مدينةُ الجمال

والشعراء والأولياء مثواه الأخير وجسده الفاني لتبقى روحه حيّة وتملّ الثواء الدائم، ولو في بقعة المصلّى الغنّاء وعلى ضفّة رُكناباد الضاحكة، فتنتقل من المشرق إلى المغرب.. في ترجمات فريدريش روكرت Rückert وتحيات شاعر ألمانيا العالمي غوته Goethe واقتباساته، ونتاج كثيرين من شعراء العالم.

بين المهد واللحد: حافظاً

فارق حافظ هذا العالم المحسوس عام ١٣٨٩ للميلاد٧٩٢/ للهجرة النبوية[٣]. وكان أبصر النور في شيراز في أواسط النصف الأول من القرن الرابع عشر للميلاد/ النصف الأول من القرن الثامن للهجرة. كان والده بهاء الدين قد هاجر من أصفهان إلى شيراز في عهد أتابكة «فارس» وأصاب ثروة. إلا أنّ تجارته اضطربت بموته فاضطرت زوجته وابنه الحدث إلى العيش في ضنك، مما ألجأ الفتى إلى العمل بكد كي يقيم أوده وأود والدته. إلا أنه كان ميالاً إلى المعرفة شغوفاً بالعلم فكان يختلس الوقت للتردد إلى كتّاب قريب حيث تعلّم مبادئ القراءة والكتابة، وأدى به الجهد المتواصل إلى حفظ القرآن غيباً فحاز لقب حافظ الذي يسبغ على من لا يخطئ في حفظ القرآن. وقد ناسب بينه وبين لقبه الشعريّ المعروف بالفارسية بمصطلح «تخلّص» الذي درجت عادة الشعراء على ذكره في البيت الأخير من غزلياتهم، وهو يعني، لغة، الانتقال، وفي هذا السياق، الانتقال إلى الختام أو النهاية.

شرع حافظ بصياغة الشعر وترويض طبعه فيه مكملاً ما كان بدأ به من دراسة علوم الدين واللغة والأدب والتاريخ وما إليها. ذلك بيّن في شعره من إشاراته الموجزة ومن خلال أبياته وقطعه الملمّعة وإيحاءاته المتعلقة بما ورد في الشعر العربي وفي الآيات القرآنية والقصص القرآني. كما أن محمد گلَنْدام جامع ديوانه قرّر هذا الأمر بصراحة. إذ قال إن لحافظ مطالعات وتحقيقات في علوم الأدب بشكل عام وفي دواوين شعراء العرب أيضاً. ثم أن حافظاً نفسه كرّر في أبيات له حفظه القرآن بزهو واعتزاز، قارناً ذلك أحياناً باطلاعه على الحكمة وآثار الحكماء والعلوم العقلية، إضافة إلى العلوم النقلية، من مثل قوله:

زحافظان جهان كسَ چُو بَندِه جَمْعْ نَكَرْد   لطائفِ حُكما باكتابِ قرآني

ومعناه بالعربية:

لم يجمع أحد من الحفّاظ «حفظة القرآن» مثلي بين لطائف الحكماء ومضامين القرآن[٤].

ومن أسف أنّ مؤرخي الأدب من القدماء وكتّاب التذاكر لم يذكروا تفاصيل عن حياة حافظ الشخصية والعلمية، يستوي في ذلك دولتشاه السمرقندي من القدامى، وهدايت في القرن التاسع عشر في كتابيهما **تذكرة الشعراء ومجمع الفصحاء** (بالفارسية). وهذا كان دأب

مـؤرخّي الأدب الفـارسـي من القدامى وأصـحـاب المجـمـوعات الشـعـرية. مـهـمـا يكن من أمـر، يسـتـخلص من إشـارات في بعض أبيـات حـافظ أنه كـان ذا عيـال وأنه فقد اثنين من أولاده في حياته. كما أن ميرغلا معلي آزاد بلگرامي الهندي، مؤلف كتاب **تذكرة خزانه عامره** يذكر في كلامه على حياة حافظ أن ولداً له قدم إلى الهند اسمه شاه نعمان وتوفي في مدينة برهان پور ودفن في اسير كره. أما ما ذكر حول هيامه بفتاة اسـمـهـا شـاخ نبات، وأن الأمر انتـهى به إلى عقد قرانه بها فليس من سند معتمد يؤيده.

قد تكون علاقة حافظ بملوك زمانه وحكامه أكثر وضوحاً، نسبياً، من حياته الحميمة. فقد كان على علاقة جيدة بهم، وكانت له عندهم مكانة رفيعة لمكانته الشعرية عند الخاصة والعامة، والتي كان يعكرها، أحياناً، حساده. كان حافظ يلبي حاجات عيشه مما يغدقه عليه ممدوحوه، خـلافـاً للرأي القـائل إنّ الشـاعـر كـان في غنى عن أعطيـاتهم. وذكـر شـبلي نعـمـاني أن زعم الاسـتـغناء هذا تناقضـه إشـارات في ديوان حـافظ وتصـريحـات. إذ جرى ذكر حكام عـصـره بالمديح في كثير من شعره، وبينهم شـاه شـجاع وشيخ أبو اسحق وشـاه منصـور وملوك يزد وهرموز. وقد عمد حافظ، أحياناً، إلى عتاب بعضهم لانحسار فيئه عنه، شأنه مع ملك يزد في غزلية رائعة ذائعة جاء فيها:

عمرتـان باد ومـراد اي ساقيـان بـزم جـم

گرچه جام ما نشـد پـرمـي بـدوران شمـا،

إي صبـا بسـا كنـان شـهرِ يزد از مـا، بگـو

كاي سرحق ناشناسان گُوي چو كـان شمـا،

گرچه دوريم از بساط قرب، همت دور نيست

بنـده شـاه شمائيـم وثنـا خـوان شمـا[٦]

غير أن مديح حافظ ليس من النوع التكسبي الملحاح الذي درج عليه شعراؤه المعروفون في الأدبين الفارسي والعربي والذي كان يرتد، أحياناً، هجاء للممدوح إذا قل عطاؤه، بل إنه كان لمحاً أنيقاً بعيداً عن الزلفى، والتملّق الشائع بمرره، في أغلب الأحيان في خواتم غزلياته، موجزاً خاطفاً.

سيد الغزل

في هذا الصدد تجدر الإشارة الى تبريز حافظ في فن الغزل بحيث غدا لصيقاً باسمه، على كثرة شعراء الفارسية الذين أخذوا به قبله وبعده. ولا غرو، فقد بلغ هذا الفنّ على يدي شاعرنا أوج كماله من حيث المعنى والصياغة، والإعجاز بالإيجاز، وتماهي العشق الحقيقي بالعشق

المجازي، فإذا الأرض والسماء متوحدتان تنتظم مظاهرهما دراً منضوداً في عقد من السحر الحافظي، يطوق جيد الملاحة الأثيرية في وحدة وجود تزعق بصور الحب، وكأنها تردد سرمدياً:

ليس في الدّار غيرهُ ديّار...

قال السّركور أوزلي: بيانه واضح ومتناغم لا يعروه عيب، تستشف منه علمه الكامل ومعرفته الناضجة. وهو ينبئك عن سبر بواطن الأشياء وحقائقها الكامنة متجاوزاً الظواهر إليها.

إلا أن الأعظم من ذلك أن بيانه بلغ من السحر والفتنة مبلغاً لا يداني مرتبته أي شاعر من سائر الشعراء(٧). صحيح أن حافظ أخذ بهيكلية الغزلية الفارسية كما تكاملت مع سابقيه العظام أمثال سعدي الشيرازي وأمير خسرو الدهلوي، فكانت تراوح لديه بين الأبيات السبعة والاثني عشر بيتاً، بشكل عام، وتختم بتخلص الشاعر، أي بذكر لقبه، إلا انه من حيث المضمون، جعل منها عالماً من الأفكار والتأملات والعبر. فبعد إذ كان موضوعها يدور قبله على العشق وحسب، فتح له حافظ باباً رحباً على سهل الحياة المنبسط الأرجاء، تتوالى فيه مشاهد الحياة المتباينة والمتناقضة والمفاجئة: من تبدل أحوال الدنيا ذلاً بعد عز، إلى زوال الممالك وتعاقب الفرح والحزن، والشباب والشيخوخة، والحياة والموت، فإذا به يصوغ تجاربه في نظرات فلسفية عرفانية نافذة تشرق في غزلياته برقاً خاطفاً ينير أرجاء النفس الإنسانية باللمح البليغ كنور الليزر يستأصل ولا يبضع لكأنه آسٍ يجس عليلاً على حد تعبير المتنبي.

لقد غدا غزل حافظ عالماً قائماً بذاته متجاوزاً الخاطرة العشيقة المكرورة، والمعاني المطروحة، والصور المألوفة المتناسخة إلى أنوار شعشعانية تعري النفس الإنسانية وتكشف كوامن الأسرار. وليس من عبث أن تمنى حافظ -كما تمنى قلبه سنوات طوالاً- أن يظفر بكأس جمشيد (جام جَم) ليقرأ في جنباتها أسرار الناس. لقد أوتي الكأس الجمشيدية، بعد مجاهدة طويلة قطع خلالها أودية الكشف السبعة، فإذا خفايا الكون والناس دانية القطوف بين يديه يتملاها فتريه الرؤيا ما لم تره عين، ويسمعه همس الإيحاء ما لم يخطر على قلب بشر! ألا بورك له اللقب الفرد يتوالد ألقاباً: لسان الغيب، ترجمان الأسرار، حافظ السحر...

تجسيداً لما سبق الكلام عليه. نقدم فيما يلي نموذجاً لغزل حافظ المعبر عن مواقف متكثرة من حياتنا:

جام جم

سـالهـا دل طلب جـام جم[1] از مـا مى كـرد — آنچـه خـود داشت ز بيگانه تمنّا مى كـرد

گوهرى كز صدف كَون ومكان[2] بيرون بود — طلب از گـمشـدگـانِ لب دريا مى كـرد

مشكل خويش بَرِ پيرِ مُغان[3] بردم دوش — كـاو بتـأييـد نظر حَلِّ مـعـمـا مى كـرد

ديدمش خـرّم وخندان قـدح باده بدست — واندر آن آينه صـدگـونه تماشـا مى كـرد

گفتم اين جام جـهان بين بتوكى داد حكيم — گـفت آن روز كـه اين گنبـد مـينا[4] مى كـرد

اين همه شعبده ها[5] عقل كه مى كردا ينجا — سامرى[6] پيش عصا[7] ويَدِ بيضا[8] مى كرد

گـفت آن يار كـزو گـشت سَـرِدار بلند — جُرمش اين بود كه أسرار هويدا مى كرد[9]

فـيض روحُ القـدس[10] ار باز مـدد فـرمـايد — ديگران هم بكنند آنچه مـسـيحـا[11] مى كرد

گـفتم اين سلسله زلف بتـان از پى چيست — گـفت حـافظ گله يى از دل شـيـدا مى كـرد

---

(۱) جام جم: جام جمشيد، جام جهان نما، جام گيتى نما، پياله يى كه جمشيد داشت وگويند همه جهان رادو آن مى ديد، نظير آينه سليمان وابنه سكندر.

(۲) كون ومكان: عالم وجود وموجودات، گيتى، جهان.

(۳) پير مغان: مجازاً بمعنى مى فروش، پير خانقاه، مالك دير واصلاً بمعنى پيشواى زردشتيان.

(٤) گنبد مينا: مراد آسمانست.

(٥) شـعـبـده: آنچـه بدروغ وتمويه نما يند، بازى كـه نمودى دارد وبودىٔ ندارد، چشم بندى، حـقـه بازى.

(٦) سـامرى: ساحرى در عصـر موسى كه پرستش گوسـاله مى كرد وگروهى از بنى اسرائيل بدو گرويدند.

(۷) عصـا: مـراد عصـاى موسى است كه بنابر روايات سـامى چون برابر فرعون وسـاحران أو مى افكند اژدها مى شد وهمه مارهاى ساحران رامى آوباريد.

(۸) يد بيضا: دست سپيد، بنابر روايات سامى معجزه موسى كه چون دست در بغل مى كرد وبرمى آورد از كف او نورى سـاطع بود.

(۹) مراد حسين بن منصور حلاج بيضاوى از طرفداران معروف عقيده وحدت وجودست كه بسال ۳۰۹ هجرى (۹۲۱ مـيلادى) بفتواى فـقـيهان بغداد وبامر خليفة عـباسي بر دار كشـيده شد. صوفيان مى گويند جرم حلاج آن بودكه اسرار الهى را بر خلق فاش كرد.

(۱۰) روح القدس: أقنوم سوم از اقانيم ثلاثه در آيين مسيحى كه مبدع حيات وتقديس دهنده قلوب مؤمنين وپاك گرداننده دلهاست، ودر اصطلاح عيسويان آنن را روح، روح الله، روح المسيح نيز مى نامند.

(۱۱) مسيحا: نام حضرت عيسى، مسيح.

حافظ الشيرازي

جامُ جمْشيد

ترجمة: فيكتور الكك

جامَ جَمشيدَ، كم تمنّى فؤادي	كشف غيب، وأنت فيه معادي[1]!
صدف الأيس جوهراً ما احتواهُ،	كيف يمتاحه من البحر صادي؟[2]
زرتُ شيخَ المجوسِ ليلاً أرجي	كشف سترٍ عن المعمّى المعاد:[3]
جام راح بكفّه، وطروبٌ،	يقرأ الكون في حبابها منذ «عاد»!
مُذْ متى كأسُك العجيبةُ فضلٌ؟	مـ أقام السّما بغير عماد![4]
شعوذَ العقلُ، قبلَهُ سامريٌ،	بالعصا بزّه، ببيض الأيادي![5]
ذلك الخلّ شرّف العودَ صلْباً:	كان جُرماً أن باح بالسرّ شادي...[6]
روح قدْس لو عاد بالفيضِ مثني	فعل القومُ كالمسيحِ الفادي![7]
فيضُ ضفرِ الحسان لمْ كانَ؟ قالوا:	«حافظٌ زفرهُ مديد التنادي...»[8]

---

(١) جام جمشيد، أي كأس الملك الأسطوري العتيق جمشيد، والتي كان يرى في جنباتها العالم كله مجسد الأحداث، على غرار ما روي عن مرآة سليمان ومرآة الإسكندر، وبها كان أصحابها يكشفون الغيب. وهذه الكأس أو الجام في المفهوم الصوفي ليست سوى القلب الذي إذا صقلت مرآته بالتوق الروحي وعدم التعلق بالأشياء (حب الشيء يعمي ويصم) ونبذ جميع العلائق، كشف لصاحبه ما لم تره عين ولا سمعت به أذن. فالجام ليست شيئاً خارج الإنسان، بل هي قائمة في الإنسان الساعي إلى الكمال، فكيف يطلبها وهي المبدأ والمعاد بالنسبة إليه.

(٢) الأيس، في المصطلح الفلسفي العربي انطلاقاً من فقه العربية، هو الوجود، والليس (لا أيس) هو العدم، لذلك ترجمت مصطلح «صدف الكون والمكان» عند حافظ - أي عالم الوجود والموجودات - بمصطلح «صدف الأيس» المحتوي لؤلؤة الوجود، أي جوهره. فإذا كان صدف الوجود غير محتو جوهره فكيف يطلبه العطشان إليه من البحر أو من الضالين على ساحل البحر، بحسب قول حافظ؟ والمعنى العام المقصود هو: إذا كانت الجوهرة موجودة في حد ذاتها خارج الصدف الذي يضمها عادة، فكيف يكلف المرء نفسه الغوص عليها في البحر؟

(٣) شيخ المجوس، يعني في الأصل إمام المجوس الزرادشتيين، وهو يرمز إلى بائع الخمرة العلوية، أي شيخ الخانقاه أو دويرة الصوفيين.

(٤) مذ أقام السما... أي الكأس الجمشيدية التي يتجلى فيها الكون بأسره قديمة قدم الخلق، ولدت مع الإنسان.

(٥) إن السامري المشعوذ الذي اتخذ العجل معبوداً وتبعه جماعة من بني إسرائيل بزه وسائر سحرة فرعون النبي موسى بعصاه ويده البيضاء، في إشارة إلى الآية ﴿واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء﴾.

(٦) المقصود بالخل هنا الذي شرّف العود بصلبه هو الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي، أي من

بيضاء شيراز، وقد يكون حافظ قصد إلى الملاءمة بين اليد البيضاء ونحل البيضاوي من دون ذكر الكلمة بإشارة خفية أما جرم الحلاج الذي أدى به الى حتفه فليست أقواله الظاهرة، بل ما انطوت عليه من كشف لسره مع المعشوق الأكبر، في مقام الوصول، إذ ينبغي الاكتفاء بالإشارات والتلميح دون التصريح، في نظر حافظ.

(٧) الروح القدس هو الأقنوم الثالث من أقانيم الله بحسب المسيحية، وهو المقدس للقلوب روح الله، يوالي حافظ المعنى الوارد في البيتين السابقين من دون ربط ظاهر كعادته، ليقول أن عصا موسى التي انقلبت ثعباناً، ويده البيضاء التي كانت تغدو نورانية كلما ضمها إلى جناحه ليس بالأمر العسير غير القابل للتصديق، فكل شيء ممكن بفيض الروح الذي غمر موسى كما غمر الحلاج فقال ما قال متماهياً والسر الأكبر، فإذا فاض روح القدس بعد المجاهدات ومقام الوصول على امرء كامل غدا بإمكانه أن يقوم بما قام به السيد المسيح فيقيم الموتى ويمشي على الماء.

(٨) إن ضفائر الحسان المعقدة المستفيضة كالأجمة إذا ضفرت كل منها على حدة لامتدت إلى ما لا نهاية، أي إلى المبدأ، فكأنما ضفرتها.

لقب

(من غوته إلى حافظ)

«الشاعر: قل يا محمّد، شمس الدين،

لِمَ سمّاك شعبك النبيلُ حافظاً؟

حافظ: أحيّي سؤالك بتنظيم، وأجيب عنه قائلاً:

لأني أحفظ، في ذاكرتي المحظوظة، الإرث المقدّس للقرآن، (صافياً) غير محرّف! وهكذا، أعمل، بمقدار من التقوى يزعني عن أن ينال مني فساد الممارسات اليوميّة ويزع سواي من الذين يقدرون حقّ القدر حديث الرسول وسنّته.

لهذا، منحت لقب حافظ!

الشاعر: وعلى هذا، فإني سائر على خطاك.

إننا، حين نفكّر كالآخرين،

نغدو شبيهين بهم

فأنا شبيهك طباقاً.

أنا الذي تمثّلتُ الصورة الرائعة لكتبنا المقدّسة كما انطبعت على المنديل المبارك صورةُ السيّد!

أنا الذي في سرّي، أدخلت الاطمئنان إلى قلبي رغم النكران والحواجز والهجوم،

بالصورة المطمئنة للإيمان!»

غوته

من كتاب حافظ

في الديوان العربي ـ الشرقيّ ـ ترجمه الدكتور فكتور الكك.

المصادر:

(١)الترجمة بالعربية للدكتور فيكتور الكك، من غزلية بهذا المطلع، في أنطولوجيا (أو متنقيات) الشعر الفارسي، منشورات مؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري. و «جام جم»: كأس جمشيد التي كان إذا تملأها هذا الملك الإيراني العتيق تراءى له الكون وأسراره، فهي كشافة الغيب.

(٢) الترجمة العربية للدكتور فيكتور الكك.

(٣) ذكر المرحوم علي أصغر حكمت، وذلك استناداً إلى مخطوطة بمكتبته لكتاب **نفحات الأنس** من تأليف العارف نور الدين عبد الرحمن الجامي. إذ ذكر في الحاشية بخطه أن وفاة الخواجه حافظ حدثت ٧٩٢هـ. وقد دوّن حكمت في كتابه **جامي** (طهران: ٣٢٠ الهجرية الشمسية) الصفحة ١٧٧ .

(٤) في كراس نشره علي أصغر حكمت في الشهر الخامس من سنة ١٣١٩ الهجرية الشمسية أحصى سبعة أبيات من شعر حافظ يصرح فيها بحفظه القرآن. وقد تناول حكمت في الكراس المذكور اطلاع حافظ الواسع على العلوم العربية والإسلامية المعروفة في عصره.

(٥) جرى تأليف هذا الكتاب عام ١٧٦٢م/١١٧٦هـ، والجدير بالذكر أنّ الهنود اهتموا كثيراً بآثار حافظ لشهرته التي كانت بلغت تلك الديار.

(٦) راجع كتابه **تذكرة ميخانه** «باللغة الأردية»، وهو أفضل المصادر عن حافظ، الصفحات ٨٠-٩٣ . وقد نشره العلامة محمد شفيع أستاذ العربية في جامعة لاهور عام ١٩٢٦ بتلك المدينة مع مقدمة جليلة الفائدة وحواش تضارعها فائدة.

(٧) Sir Gore Quseley: *Biographical Notices of Persian Poets*, P.23.

انطوان مسرّة*

إدارة التنوع في المشرق العربي وروسيا: تساؤلات منهجية في الديموقراطية والفاعلية

تحمل تجربة الاتحاد السوفياتي السابق وروسيا، بالمقارنة مع الخبرة التاريخية العربية المتراكمة حول مختلف أشكال إدارة التنوع، على تقنية كثير من المفاهيم والأطر النظرية في العلوم السياسية والإنسانية عامة، وإعادة صياغة مستقبلية لأبرز إشكاليات الإدارة الديموقراطية للتنوع الثقافي.

الاختبارات التاريخية العالمية في إدارة التنوع في ديموقراطيتها ودرجة فاعليتها عديدة ومتراكمة. والبحوث فيها عديدة، ولكنها غالباً مبعثرة أو تغلب فيها مقاربة عقائدية أو أيديولوجية.

بعد الزلزال الضخم المتمثل في انهيار الاتحاد السوفياتي، تطرح تجربته وتجربة روسيا اليوم والمشرق العربي (لبنان، سوريا، فلسطين، مصر، الأردن) في تاريخه العثماني وما بعد الاستقلال، تساؤلات منهجية حول سبل إدارة التنوع؛ هذه التساؤلات جوهرية في ما يتعلق بأيديولوجية البناء القومي وسبل التعامل مع الولاءات الأولية في المجتمع (الاتنية والعرقية واللغوية والدينية ...) والأشكال الدستورية لضمان المشاركة السياسية. والتساؤلات جوهرية في سبيل إعادة صوغ المفاهيم حول إدارة التنوع واعتماد الوسائل المؤسسية لهذه الإدارة.

يتميز التنوع الثقافي بدرجات متفاوتة من الثبات، وهو تالياً أقل حركية من تباينات الرأي، وتتدرج إدارته في ثلاثة:

- اما تغيير في الجغرافية: الضم، التقسيم...

- اما تغيير في البشر: إبادة، تهجير، تطهير عرقي، اندماج قسري...

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، منسّق الأبحاث في المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، رئيس الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية، هذا النص مداخلة ألقيت في البيت اللبناني ـ الروسي، خلال مؤتمر «التنوع الثقافي: تجربة روسيا والمشرق العربي، وقد خصّ «فصلية إيران والعرب» بها.

- اما تغيير في النظام: اعتماد أشكال متنوعة من الفيدرالية الجغرافية أو الشخصية، انتخاب نسبي، حكومات ائتلافية، مشاركة من خلال قاعدة «كوتا» متنوعة هي أيضاً في أشكالها ودرجاتها...

الشكل الثالث هو الأقل قبولاً في أيديولوجية البناء القومي، ولكنه تاريخياً وعملياً، ومن خلال الخبرات التاريخية الكبرى، وخاصة خبرة الاتحاد السوفياتي والمشرق العربي، الأكثر ديموقراطية والأقل كلفة والأكثر فاعلية على المدى الطويل. ولمن يشكك في فاعليته من منطلق بناء قومي «ضد» الولاءات الأولية وبمعزل عن هيئات وسيطة في المجتمع، فالجواب هو أيضاً عملي وتاريخي. إذ إن الخيار الثالث قد لا يكون «الحل» الأمثل، ولكنه بالضرورة الحل الثاني الممكن والمقبول بعد فترات هي غالباً نزاعية. وعبارة «حل» في السياسة خطيرة. إذ تعني غالباً «الحل النهائي» على الطريقة النازية.

المنهج الأكثر استنتاجية هو الذي يعتمد الدراسة الواقعية والمقارنة والتجارب التاريخية. إن الفكر السياسي بحاجة إلى إنشاء علم توحيد ينطلق منهجياً لا من مبادئ عامة حول ضرورة الوحدة، بل من حالات تصلح كنماذج للتعميم والاقتداء، ويؤدي تراكمها وتطبيقاتها إلى وحدة أشمل. بهذه المنهجية يصبح علم السياسة علماً ذا بعد أصيل ودولي يفيد كثيراً من البلدان التي تعاني من مشاكل داخلية وإقليمية في وحدتها الداخلية وفي تضامنها الإقليمي. وتصبح الدولة أداة جمع وتوحيد إذا كانت الجسر الذي تعبر منه كل المجموعات من دون استثناء ومن دون عزل، لا أداة يحتكرها فريق لصالحه. ولا تكون أيديولوجية الوحدة منطقية مع نفسها إلا في البحث عما يجمع رغم التباينات وليس ضدها.

الكوكاز (Caucase) هو موزاييك من الاتنيات والقوميات يفوق عددها المئة، وهو كان الأكثر عرضة للنزاع في الاتحاد السوفياتي السابق. وتتحدث الأخصائية في القضايا الروسية هيلين كارير دانكوس Hélèn Carrère d'Encausse عن «لبننة الكوكاز»[1]. ليس من المفارقات أن دراسة التعدد هي التي توصل إلى استكشاف سبل الوحدة. فإن كان التعدد ظاهرة مرضية، فدراسة الظواهر المرضية هي التي في كل العلوم من دون استثناء تؤدي إلى استكشاف القوانين العلمية وقواعد الوقاية والعلاج. في بعض الحالات النزاعية، إن التوحيديين لا يوحدون، بينما التعدديون بسبب نهجهم الواقعي يتوصلون إلى التوحيد أو إلى المزيد منه.

تساؤلات منهجية

أبرز التساؤلات المنهجية من خلال تجربة الاتحاد السوفياتي السابق وروسيا الحالية، والمشرق العربي في مرحلتي الحكم العثماني وما بعد الاستقلال، والتي تحتم التجديد في البناء النظري، هي الآتية: هل تزول الولاءات الأولية في المجتمع في سياق العصرنة؟ تظهر

مطالعة الصحافة العالمية مدى انتشار النزاعات الفئوية في العالم، حتى في البلدان التي تعتبر متجانسة، كفرنسا وبريطانيا. السبب هو أن العصرنة تنمي هويات فردية وجماعية كانت مكبوتة في ظل التخلف. فالعصرنة ليست آلية تجانسية تضع الجميع في قالب واحد. وكلما تطورت العصرنة، انتشرت الحرية الفردية والديموقراطية. إن تجربة الاتحاد السوفياتي في تعامله مع القوميات مليئة بالعبر بعد أكثر من خمسين سنة من التخطيط الثقافي ذات الطابع الاندماجي الذي لم يؤد إلى إلغاء القوميات. إن العصرنة بحد ذاتها لا تلغي الانتماءات الأولية، بل تنميها لدرجة أنه يقتضي عدم الاعتماد على الإنماء الاقتصادي والاجتماعي والتكنولوجي، وإنما إيجاد سبل تنشئة لا تلغي الانتماءات التحتية، بل توظفها للصالح العام وتجعلها غير نزاعية. إن العصرنة لم تحول الكندي الفرنسي إلى كندي انكليزي، ولا السويسري الألماني إلى سويسري إيطالي، بل أصبحت هذه الانتماءات عنصراً تكاملياً لا نزاعياً. ويوفر المشرق العربي عامة تكذيباً لنظرية حداثة تقول بزوال ظاهرة الأقلوية لصالح الطبقية في المجتمعات التي تنمو نحو العصرنة. والواقع هو العكس، لأن العصرنة تزيد من النزاعات الثقافية، وكذلك من النزاعات الطبقية. ان ربط الحضارة بالتجانس المطلق يتنافر مع الحضارة التي كلما تقدمت، زادت درجات التعقيد في التركيب، وزادت درجات التنوع في المكونات، وبالتالي ثراء هذه الحضارة في مكوناتها. ان التعقيد في التركيب هو ملازم للتطور بعكس بساطة المجتمعات البدائية. وهل أهداف الحضارة طمس المكونات أم توظيفها من أجل مزيد من الغنى الحضاري والقدرة الإبداعية والديموقراطية؟

ـ هل هناك نموذج واحد في البناء القومي؟

تعتبر ايديولوجية البناء القومي Nation building أن الدولة تنشأ «بالحديد والنار» أو على الأقل انطلاقاً من مركز يمتد بالقوة إلى الأطراف على نمط الوحدة الألمانية والإيطالية والسوفياتية...، بينما هناك أشكال أخرى في البناء القومي لا تقل جدية وفاعلية تتمثل في البناء القومي بالمواثيق، أي بتنازلات متبادلة وسياسة تسوية، وغالباً أثر حروب أهلية أو داخلية (سويسرا، النمسا، هولندا، لبنان، ايرلندا الشمالية، افريقيا الجنوبية...).

أدى المفهوم القومي الذي ارتبط بأيديولوجية الثورة الفرنسية وبمبدأ القوميات إلى الاعتقاد أن من حق كل أمة أن تكون لها دولة قومية واحدة بسيطة ومركزية. وأدى هذا المفهوم إلى المغالاة في التعصب وإلى توظيف الشعور الوطني في تأجيج الحروب والغزو وتكوين إمبراطوريات. وتتجاهل نظرية الدولة القومية كلفة سحق القوميات.

ـ هل القبول بالولاءات الأولية وشرعنتها عامل توحيد أم انقسام؟

تظهر التجارب التاريخية، وأبرزها التجربة اللبنانية والعربية المشرقية عامة، حظوظ

الاندماج الطوعي من خلال القبول بالولاءات الأولية وشرعنتها. المثال الأبرز هو التعليم في المدارس الأرمنية في لبنان. إذ إن بعض المدارس الأرمنية قبل ١٩٧٠ كانت تعلم كل المواد باللغة الأرمنية، من حديقة الأطفال إلى الصف الثاني الابتدائي. ثم أصبح التعليم بعد هذا التاريخ وابتداء من الخامس ابتدائي باللغة العربية والأجنبية من أجل إعداد التلامذة للشهادات الرسمية، وأصبحت العربية اللغة الأولى، والفرنسية اللغة الثانية، والأرمنية لغة خاصة. ان البرامج الرسمية متبعة بشكل كامل كي تمكن التلامذة من التقدم لمختلف الامتحانات الرسمية والانخراط في التعليم العالي. وفي عام ١٩٧٣ أشرف أحد كبار الشعراء على مباراة باللغة العربية بين مدرسة لبنانية أرمنية ومدرسة أخرى تتبع نظاماً كاملاً باللغة العربية، ففاز الطالب كربيس دباغيان بالجائزة الأولى. وفي بعض المدارس الأرمنية لم يتوفر في المرحلة الابتدائية لا تاريخ ولا جغرافيا باللغة العربية، خاصة بعد إلغاء الشهادة الرسمية الابتدائية. ولكن منذ ١٩٧٧-١٩٨٧ أدخلت التربية المدنية والتاريخ والجغرافيا في صلب البرامج، وأصبحت العربية في الصفوف الابتدائية اللغة الأساسية منذ حديقة الأطفال، وتضاعفت نسبة حصصها في البرامج.

في الجامعة اللبنانية كان تسييس مشكلة «التعريب» يؤدي إلى نزاع ذي طابع تنافسي. ولكن سنة ١٩٧٦ عندما أنشئت فروع جامعية في مختلف المناطق، تجرد التعريب من طابعه النزاعي وأخذ يتحقق ربما بشمولية أبعد، بناء لإلحاح الطلاب أنفسهم. ويعود الانقسام التربوي في لبنان إلى تعليم تاريخ لبنان بشكل يتنافى مع المنهجية التاريخية، وليس إلى النظام التربوي الذي أدى إلى توافق بالعمق بين اللبنانيين. ولو طلب من البعض إدخال أمور تعبر عن «خصوصيتهم»، لما استطاعوا إلا ادخال لغة إضافية أو أدباء جدد أو أمور فولكلورية لا ضرر منها على الوحدة الوطنية، بل هي تدخل في إطار الثقافة اللبنانية والحضارة العربية.

- هل تؤدي شرعنة بعض الانتماءات التحتية في أطر مؤسسية إلى تحجرها والحؤول دون تطورها؟

الجواب أن كل نظام بحد ذاته هو عامل تحجر إذا لم تتوفر فيه شروط المرونة أو لا يتم تعديله استناداً إلى المعطيات المتجددة. ولا تتجمد عملية التغيير إذا توفرت الشروط الوضعية في التفاعل في سوق العمل وفي التبادل المصلحي، وإذا كانت بنية المجتمع غير مغلقة. إن وحدة المجتمع اللبناني قائمة على درجة عالية من العضويات المتداخلة overlapping memberships لدرجة أن الحواجز الجغرافية خلال الحرب كانت مصطنعة، بينما الحائط الذي يميز بين القبرصيين هو حائط انفصالي.

جمعت القومية العربية خلال الحكم العثماني كل العرب ضد الإمبراطورية العثمانية لأن

القومية العربية أخذت في الاعتبار واستقطبت القوميات المحلية التي تقاوم سلطات الاحتلال. أما بعض موجات القومية بعد الحرب العالمية الثانية، فلم تستقطب كل العناصر لأنها انحرفت في توجهات فئوية تحت ستار الشمولية. ان بعض التدابير التي تعتمدها اليوم عملانياً السلطات العربية لاحتواء النزاعات بين مجموعات تتمتع بثقافات تحتية لا يجب أن تثير خجل المثقفين، بل قد تكون من أرقى السبل في علم السياسة المعاصر لاحتواء النزاعات. ان عدم تقويم هذه التدابير لا يساعد على زيادة فاعليتها لأنه يزعزع الأمان النفسي الذي تهدف إلى تحقيقه، فتبدو عندئذ هذه التدابير وكأنها ظرفية غير نابعة من اقتناعات عقلانية وديموقراطية.

- هل التخطيط التربوي المدرسي هو الوسيلة الناجعة لتحقيق الاندماج؟

أنتج الاتحاد السوفياتي، منذ لينين وطيلة سبعين سنة، ترسانة من المواد الثقافية والتربوية في سبيل «أدلجة» (من ايديولوجيا) العقول منذ الطفولة. وبوشر أولاً في تغيير كل المناهج، وحتى كتب الحساب التي تتضمن عمليات حسابية رأسمالية، واستعيض عنها بتمارين حسابية اشتراكية. أما التربية العسكرية في الاتحاد السوفياتي السابق، فكانت تبدأ في صف الحضانة ومنذ السنة الخامسة بهدف احترام البذلة العسكرية والخضوع للأوامر والطاعة تجاه الرؤساء التسلسليين. وأنتجت مواد للقراءة والتعليم لكل المراحل الدراسية[٢].

يستخلص من الدراسة المقارنة أن تسييس التربية يزيد من الانقسامات، بينما الحد من النزاعات السياسية في الشأن التربوي يزيد المجتمع اندماجاً. ويزداد الخلاف التربوي في العديد من الدول عندما تسعى مجموعة إلى فرض هيمنتها الثقافية أو إلى دمج الأقليات بالقوة. فبما أن التربية المدرسية هي مرتبطة بمشاكل، كاللغة أو الدين أو الهوية، فإن تحييدها في الشؤون النزاعية هو عامل اندماج على المدى المتوسط، وحتى المدى القصير، وبشكل أكثر ثباتاً واقتناعاً وعمقاً.

لا تحتكر المدرسة وسائل التنشئة، بل تنافسها العائلة وجماعة الرفاق والبيئة الاجتماعية. وإذا كانت التنشئة السياسية في تنافس مع عوامل التنشئة الأخرى، فإن مركز المدرسة هو الأقل تأثيراً، مما يحمل على التأكيد أنه لا يمكن بواسطة التربية تغيير المواقف في حالات من التباين العميق أو في النزاعات ذات البعد الثقافي. ولئن كانت التربية في هذه الحالة وسيلة اندماج، فلأنها تحول دون الانفصال التربوي بين التلامذة، وتسمح طوعياً بالاختلاط، مما يؤدي إلى تفاعل وتعرف إلى الآخر وقبول متبادل. لكن الاختلاط، إذا فرض فرضاً، فإنه يؤدي إلى مزيد من النزاعات. ويكتسب هذا الاعتبار أهمية أكبر في المشرق العربي حيث

التنشئة العائلية في الأسرة الممتدة أم في الأسرة النووية هي المصدر الأهم في الثقافة السياسية السائدة.

تقويم خبرات المشرق العربي في ضوء التجربة السوفياتية

يستدعي تقويم خبرات المشرق العربي في ضوء تجربة الاتحاد السوفياتي السابق طرح السؤالين التاليين:

- هل نظام الملل العثماني هو سيئ بالمطلق؟ كما أن نظرية «الدولة - الأمة» قد يكون لها مساوئ، منها إجراء «هندسة شعوب»، حسب تعبير أحد الكتّاب الإسرائيليين، وهي هندسة باهظة الكلفة أو مستحيلة التحقيق في أوضاع دولية وداخلية معقدة، فإن لنظام الملل مساوئه؛ كل الأنظمة السياسية تحتوي على بذور فسادها لأنها بإدارة البشر وتتطلب سبل رقابة دائمة. لا يمكن البحث في تراث المشرق العربي مع اختزال أربعة قرون من التاريخ الذي هو جزء من التراث السياسي والدستوري. لا يلغي الرفض هذا التراث، بل القبول به هو وسيلة لتخطيه. ويقتضي على كل حال فصل الاحتلال العثماني عن النظم التي وطدها في البلدان العربية، خصوصاً أن هذه النظم تنسجم مع الإسلام.

إن التاريخ الدستوري للمشرق العربي، ومنها لبنان، هو أفضل نموذج لتطبيق مبدأ الشخصية حماية للانتماءات التحتية. وبعد سقوط الإمبراطورية العثمانية استمرت بلدان الشرق الأوسط خلال الانتداب الفرنسي والإنكليزي في تطبيق أنظمة الملل، وإن كان ذلك بشكل جزئي أو غير متساو. واعتمد أيضاً المبدأ الشخصي في استونيا سنة ١٩٢٥، والتي كانت نموذجاً لإدارة ذاتية في بعض الشؤون في دولة متعددة القوميات. هل أن التقاليد الدستورية في الفيدرالية الشخصية مجرد تقاليد يقتضي تخطيها في سبيل العصرنة؟ إن بلجيكا اليوم نموذج لفيدرالية الشخصية وجغرافية في آن. تم حل قضية بروكسل التي يسكنها ناطقون باللغتين بالاستناد صراحة إلى مبدأ الشخصية.

لا يعني هذا التحليل العودة إلى أنظمة الملل أياً كانت طبيعة المجتمعات وتجاهل تطورها. إنه يعني فقط أن اختزال قرون كاملة من التاريخ الدستوري العربي يشكل رفضاً مسبقاً لأشكال تنظيمية قابلة للتكيف والتطوير في حالات خاصة. إن نظام الملل، إذا ما حصر في شؤون الأحوال الشخصية وبعض قضايا التعليم كما درج التقليد، فإنه يضع قنوات لكثير من الأمور النزاعية حيث لا يفيد أسلوب الفرض أو القمع فاعلية الدولة المركزية. إن التوسع في الإدارة الذاتية لتشمل الإعلام والأمن والضرائب والعلاقات الخارجية ... هو الذي يطرح تساؤلات

حول فاعليته في الحفاظ على التفاعل. لكن اللامركزية بالمفهوم التقليدي قد تكون هي أيضاً ذات فاعلية محدودة في التوحيد إذا تحولت إلى مركزيات اقطاعية تفتقر إلى قنوات التفاعل الثقافي وإلى التواصل في إطار الدولة المركزية.

- هل حققت أنظمة المشرق العربي بعد الاستقلال في عدولها عن التراث الدستوري العثماني والعربي مزيداً من المساواة والمشاركة والواحدة؟

لا يوجد على حد علمنا تيارات منظمة في أحزاب في المجتمعات العربية ذات توجه انفصالي محدد بعكس ما هي الحال في كثير من أنحاء العالم. والسبب هو أن المجموعات هذه أصيلة في المشرق العربي ومساهمة في حضارته ومتداخلة في اقتصاداته ومصيره. وهي في كثير من الأقطار العربية غير متمركزة في مناطق جغرافية محددة لدرجة أنه إذا ما أرادت انفصالها، توجب تحقيق تجانس على مستوى القرى والأحياء. ولا ترى هذه المجموعات من منطلق واقعي مستقبلاً لها إلا في إرساء قواعد جامعة تعلو على العصبيات المحلية التي هي عنصر نزاعات تكون هي أولى ضحاياه. إن جل ما يمكن أن تحققه هذه المجموعات تجاه عملية قهر هو مضاعفة مصاعب المتمع من أجل الإقرار بحقوق ليست هي حقوق فئوية، بل حقوق أساسية من حقوق الإنسان. إذاً تنحصر المشكلة في تأمين الاستقرار النفسي لهذه المجموعات، قبلية كانت أم اتنية أم عرقية أم دينية، خصوصاً وأنها منساقة طوعاً في الحضارة العربية، وتعتبر نفسها جزءاً من هذه الحضارة وإنمائها عكس مجموعات عديدة في العالم هي غريبة عن ثقافة مجتمعها الكلي. لقد شذ فقط اليهود العرب المتأثرون بالتيار الصهيوني عن هذه القاعدة، إذ تصرفوا وكأنهم غرباء عن المنطقة العربية. فانعزل اليهود الشرقيون المتأثرون بالفكر الصهيوني عن المنطقة لأنهم انعزلوا هم أولاً عنها.

إن إدراك التباينات وتسييسها عنصر مولد للنزاعات. وينمو الإدراك هذا عندما تشعر إحدى المجموعات بالحرمان النسبي privation relative أي شعور الأشخاص بحرمانهم من حقوق يتمتع بها أشخاص آخرون في المجتمع. وتعتمد درجة الشعور والاحساس بالحرمان على نوعية وطبيعة الجماعات أو الأشخاص الذين يقارنون أنفسهم بهم. التعامل المشرقي العربي الواقعي مع الانتماءات التحتية هو المانع لانتشار بذور التفرقة، خصوصاً وأن البدائل الانفصالية غير موجودة أصلاً. وإن وجدت، فهي محكوم عليها بالفشل بسبب القوة العسكرية التي ستجابهها. يوجد عصبيات وغرائز تصطدم بواقع ارتباطها الأصيل بالمنطقة العربية وارتباط مصالحها فيه. إن سياسة دعم الولاءات التحتية وشرعنتها من السلطة المركزية يقابله سياسة واقعية من مختلف المجموعات بأن لا تطلب أكثر من ذلك. إن المجموعات

هذه، إن تعاونت مع الخارج، فهي تعرف أنه ألد أعدائها وأنها مجرد وسيلة في الصراع الدولي. لذا، فإن المجموعات هذه لا تسعى إلى الانفصال، بل إلى توفير حقوق لكل المواطنين العرب في المشاركة في المشاريع العربية، وبالتالي ضد التمايز والتفرقة.

وبما أنه لا يوجد خطر وضعي من عمليات انفصالية أو بلقنة، فإن توفير الأمان النفسي والحد من تسييس التباينات يحققان درجة عالية من السلم الأهلي المبني على حقوق الإنسان. أما العنف، فهو ينمي الشعور بالقهر، متجاهلاً أحياناً إدراك المهيمن عليهم الذين قد ينتظرون الفرصة المؤاتية. لذلك إن التوحيد القسري هو عامل انفصال، بينما الإقرار ببعض التنوع هو عامل توحيد واندماج طوعي تدريجي وثابت.

البدائل الديموقراطية وفاعليتها: أربعة شروط

الشرط الأساسي لديموقراطية وفاعلية إدارة التنوع الثقافي توفير قنوات تفاعل في إطار الدولة وفق قواعد واقعية في حساب الكلفة والمنافع، لا وفق معطيات ايديولوجية فوقية. ولا تتحقق الوحدة الحياتية إلا ضمن التناقض والصراع، إذ ليست الوحدة طبيعية، حتى في الوحدة العائلية المصغرة.

ويذكر مخايل غورباتشيف «انجازات» الاتحاد السوفياتي بينما سعى في ما بعد، بواقعية وشجاعة وبطولة إلى صيانة الاتحاد: «أيها الرفاق يمكننا الإقرار بأننا عالجنا مسألة القوميات. حققت الثورة المساواة في الحقوق بين القوميات ليس على المستوى القانوني فحسب، بل أيضاً الاجتماعي - الاقتصادي، وساهمت في مساواة مستويات التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لكل الجمهوريات والمناطق والشعوب. إن الصداقة بين الشعوب السوفياتية هي من أهم انجازات ثورة تشرين الأول/ اكتوبر. إنها ظاهرة فريدة في التاريخ العالمي. وبالنسبة إلينا فهي الركيزة الأساسية لقوة وصلابة الدولة السوفياتية»[٣].

على عكس هذه المقاربة، يعبر أحد الكتّاب السوفيات على مدى تجاهل عمق البعد الثقافي في البناء القومي الإرادي فيقول: «من الضروري أن نتذكر أنه في الماضي وقبل أن يتوقف تاريخ روسيا (من خلال ثورة تشرين الأول ١٩١٧) كنا أناساً طبيعيين (كبقية البشر normaux نميز بين الشر والخير ونرى ونسمع»[٤].

يذكر غورباتشيف في مقابلة في جريدة «لوموند» Le Monde عام ٢٠٠٣ انه استمد توجهاته الإصلاحية من جده وجدته في المنزل، مما يعني بصورة غير مباشرة أن روايات الجد والجدة بعد سبعين سنة هي أكثر فاعلية من ترسانة مؤلفات في التعبئة الأيديولوجية.

تتميز الديموقراطية بالقدرة على توفير البدائل، على عكس الأنظمة التوتاليتارية الأحادية التي تهدد الناس باستمراريتها أو بالفوضى. ما تفتقر إليه التجربة السوفياتية طيلة سبعين سنة هو رفض البدائل لصالح معالجة واحدة أحادية للتنوعات التي يتكون منها الاتحاد السوفياتي. وما افتقرت إليه أكثر المجتمعات العربية بعد الاستقلال هو رفضها المطلق واستهجانها لمختلف أشكال التنوع الثقافي وإدارة شؤون الأقليات في التراث العثماني والعربي لصالح معالجات أحادية اطلاقية. إن الاستهجان المطلق لنظام المشاركة في الحكم في لبنان (المواد٩، ١٠، ٦٥، ٩٥ من الدستور اللبناني) تحت الشعار المتكرر «بإلغاء الطائفية» يدخل في إطار مفاهيم ومنظومات فكرية هي بحاجة إلى إعادة نظر، خاصة بعد انهيار الإمبراطورية السوفياتية. وهذا ما تنحو إليه المادة ٩٥ المعدلة من الدستور اللبناني، والتي تنص على هيئة وخطة ومرحلية وتوافق...، أي بمنطق التعامل الواقعي مع الطوائف، والذي يناقض المنطق «الإلغائي» حسب ايديولوجيات البناء القومي، السوفياتية والمشرقية العربية المستوردة أو القمعية.

تخضع إدارة التنوع الثقافي في سبيل ديموقراطيتها وفعاليتها، إلى أربعة شروط أساسية:

- حدود الإقرار بالتباينات: يحمل كل نظام بذور فساده في حال عدم التقيد بحدود في الصلاحيات والممارسة. نظرية الحدود أساسية في روحية الشرائع لمونتسكيو L'esprit des lois, Montesquieu.

- الانفتاح: يقضي الإقرار بالتباينات الثقافية وشرعنتها بأن يكون هذا الإقرار منفتحاً من خلال حق كل فرد بأن ينتمي إلى جماعة أو لا ينتمي أو أن يخرج من انتمائه الأولي. أوجد النظام اللبناني سبيلاً إلى هذا الانفتاح من خلال القرار الرقم ٦٠ تاريخ ١٣/٣/١٩٣٦ الذي ما زال ساري المفعول حول إنشاء طائفة من الحق العام (أو النظام المدني الاختياري في الأحوال الشخصية). لكن النصوص التطبيقية لم تصدر.

- المساواة: لا يمكن أن يحول تطبيق أنظمة أحوال شخصية أو قاعدة «كوتا» أو غيرها من التدابير في إدارة التنوع من دون التقيد بمبدأ المساواة. اعتمد لبنان في مجال الأحوال الشخصية، خلافاً للأنظمة العربية الأخرى، مبدأ المساواة في أنظمة الأحوال الشخصية، فلا يعلو أي نظام على آخر في حال تنازع الصلاحية.

- استراتيجية المجال العام المشترك والمحايد: ما يجمع ويوحد وينمي التضامن الوطني هو استراتيجية حقوقية ومواطنية في توسيع المجال العام المشترك والمحايد عن كل الانتماءات

الأولية. ويفترض ذلك سياقاً ديموقراطياً ومواطنياً وحكمية جيدة Bonne gouvernance. غالباً ما نتهم الأطر الدستورية في إدارة التنوع بعدم الفاعلية، بينما يعود النقص في الفاعلية إلى سوء الحكمية، لا إلى الوسيلة الدستورية المعتمدة، والتي هي بطبيعتها تفترض حدوداً في ممارستها.

لا تعطي مقاربتنا أجوبة جاهزة لمعضلة إدارة التنوع، بل تطرح أسئلة من خلال الخبرة التاريخية المتراكمة في الاتحاد السوفياتي السابق وروسيا وخبرة المشرق العربي قبل الاستقلال وبعده، لأن الأسئلة الصائبة هي المدخل للأجوبة الصحيحة والفاعلة.

مراجع مختارة

١ ـ حول أنماط البناء القومي

L'édification nationale dans diverses régions, N° spécial de la *Revue internationale des sciences sociales*, Unesco, XXIII (3). 1971.

٢ ـ الاتحاد السوفياتي السابق وروسيا

Karl Aun, "Cultural autonomy of ethnic minorities in Estonia: A model multicultural society?", paper presented at the *Third Conference of Baltic Studies in Scandinavia*, Stockholm, 1 (1975).

N. Beroutchavili, J. Radvanyi, *Atlas géopolitique du Causcase*, (Paris: Inalco, 1997).

R. Berton-Hogge, M.A. Crosnier (coord)., Arménie, Azerbaïdjan, Géorgie, *L'an V des indépendances* (Paris: La Documentation françaises, coll. "Les études", 1996.

Hélène Carrère d'Encausse, *La gloire des nations* (ou la fin de l'Empire soviétique), (Beyrouth, Fayard et coédition FMA - 1990), p 432.

- *L'Empire éclaté*, (Paris: Flammarion, 1978).

- *Lénine, La révolution et le pouvoir*, (Paris: Flammarion, 1979).

- *Staline, L'ordre par la terreur*, (Paris: Flammarion, 1979).

J. Levesque, *L'URSS et sa politique internationale de Lénine à Gorbatchev*, (Paris: Armand Colin, 1987).

Claire Mouradian, Dossier: "La Russie et l'Orient", *Problèmes politiques et sociaux*, La Documentation français, no 796, 16 Janv. 1998, série "Russie", 80 p.

Evald Uustaluu, *The history of Estonian people*, (London: Boreas, 1952).

Georg Von Rauch (trans. by Gerald Onn), *The Baltic States-Estonia*, Latvia and *Lithuania: The years of Independance*, 1917 - 1940, (Berkeley: University of California Press, 1974).

Stéphane A. Dudoignon, Damir Is'haqov et Räfyq Möhämmatshin (dir), *L'islam de Russie* (Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIIIe siècle), (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997), 352p.

S. Dudoignon (ed.), *L'islam en Russie* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1997).

A. Vassiliev, Russian Policy in the Middle East, From Messianism to Pragmatism (Reading), *Ithaca Press*, 1993.

Géopolitique du Caucase, *Hérodote*, no 81, 1996.

"L'islam en URSS après 1945", in *Notes et études documentaires*, no 1.812, 8 déc. 1953 et "Aperçu sur le problème musulman en URSS", np 1.031, 8 déc. 1948.

S. Yerasimos, *Questions d'Orient. Frontières et minorités des Balkans au Caucase*, (Paris: La découverte/Livres Hérodote, 1993).

Dossier: "Douze nouveaux Etats indépendants issues de l'URSS: la CEI", *Le courrier des pays de l'Est*, La Documentation Française, no 397-398, mars-avril 1995.

Dossier: "La Russie de Poutine", *Le courrier de l'Est*, La Documentation française no 1004, avril 2000.

مراجع مختارة:

٣ ـ المشرق العربي

Antoine Messara, *La gouvernance d'un système consensuel* (Le Liban après les amendements constitutionnels de 1990), (Beyrouth: Librairie Orientale, 2003), 600p.

ندوة التعددية في الدول العربية، **مجلة الأفق العربي** (المركز الأردني للدراسات والمعلومات)، عدد ٩، شباط ١٩٨٧، ٤٧٢ ص.

Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1990 - 1996*, (Paris: La Découverte, 1997).

J. et S. Sellier, *Atlas des peuples d'Orient*, (Paris: La Découverte, 1993).

انطوان مسرة، «المضمون الثقافي والتربوي في الدستور اللبناني»، **الحياة النيابية**، المجلد ١٢، أيلول ١٩٩٤، ص ٢٠-٣٠.

سعد الدين ابراهيم (تحرير)، التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، **منتدى الفكر العربي**، ١٩٨٩، ٣٦٠ص.

٣ ـ التراث العربي والعثماني

Georges Young, *Corps de droit ottoman*, (Oxford: Clarendon Press, 7 vol, 1905).

G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, (Paris: Leipzig-Neuchatel, 1902).

Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, (Paris: Muzard, 1884).

٤ ـ إدارة التنوع الثقافي

Peter L. Berger (Hrsg.), Die Grenzen der Gemeinschaft.

Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften), Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gutersloh, 1997, 656p.

Arend Lijphart, *Democracies* (Patterns of majoritarian and consensus government in twenty one countires), (New Haven and London: Yale University Press, 1984), 230p.

André Maurois et Aragon, *Histoire parallèle* (URSS-USA), (Paris: Presses de la Cité, 4 vol., 1962).

Jean-Louis Seurin (textes réunis et présentés par), *La démoncratie pluraliste*, (Paris: Economica, 1981), 328p.

Joseph Yacoub, *Les minorities: Quelle protection?* (Paris: Desclée de Brouwer, 1995), 400p.

Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism*, (University of Wisconsin Press, 1976), 564p.

المصادر:

(١) Hélène Carrère d'Encausse, *La gloire des nations* (ou la fin de l'Empire soviétique), (Paris: Fayard et coédition FMA - Beyrouth, 1990), 432p., pp. 89 - 132.

(٢) Christian Jelen et Branko Lazitch, "URSS: La militarisation des enfants", *L'Express*, 24 juin 1983.

(٣) Mikhail Gorbatchev, *Rapport présenté à la séance commune du C.C. du Parti Communiste du Soviet suprême pour le 60 anniversaire de la révolution*, 1987, p. 47. Cité par Hélène Carrère d'Encausse, *La gloire des nations* ou la fin de l'Empire soviétique (Paris: coédition Fayard-FMA, 1990), 432p., p.7: "Camaraeds, nous sommes en droit de dire que nous avons réglé la question des nationalités. La révolution a frayé la voie à l'égalité en droits des nations au plan non seulement juridique mais aussi sosio-économique. elle a notablement contribué à l'égalisation des niveaux des développement économique, social et culturel de toutes les républiques et régions, de tous les peuples. L'amitié des peuples soviétiques est une des plus grandes conquêtes d'Octobre. Elle est par elle-même un phénomène unique dans l'histoire mondiale. Et, pour nous, un des principaux piliers de ia puissance et de la solidité de l'Etat soviétique". (Mikhail Gorbatchev, 2 novembre 1987).

(٤) Alexandre Tsipko, Moskovskie Novosti, no 26, 1990, p. 3: "Il est indispensable de nous souvenir que jadis, avant que le mouvement de l'histoire russe n'ait été arrêté (par la révolustion de 1917), nous étions des gens normaux, nous savions distinguer le bien du mal, nous savions voir et entendre". (Alexandre Tsipko, Moskovskie Novosti).

قراءات

- العولمة في أربعة كتب.

كمال صالح*

العولمة في أربعة كتب

العولمة والتفكك(**)

كيف سينظر مؤرخو المستقبل إلى التاريخ الدولي للقرن العشرين المنصرم؟ لا شك في أنه كان عصر التباينات الصارخة، ولا عجب في أن يسميه البعض «عصر المتناقضات». فقد كان عصراً وقع فيه من العنف ما لم يقع في غيره من العصور، وكانت فيه الإنسانية مهددة بالإبادة عن بكرة أبيها، ومع ذلك شهدت بعض مناطق العالم سلاماً واستقراراً كبيرين لفترة من الوقت. كان عصراً بذلت فيه كثير من الجهود لتفعيل الدعاوى الفلسفية المنادية بحقوق الإنسان في سياق دولي، ولكنه في المقابل العصر نفسه الذي حدثت فيه عملياً أفظع انتهاكات حقوق الإنسان.

يقوم المؤلف إيان كلارك في هذا الكتاب بإستقصاء العلاقات بين الطبيعة المتغيرة للدولة ومجتمعها المدني، واستكشاف الإتجاهات نحو العولمة، والتي تؤثر في الدول وفي النظام الدولي على حد سواء، وما يقابل ذلك من عمليات الانفصال والتفكك. كما يحاول أيضاً أن يضع يده على بعض الإتجاهات المتناقضة من طريق اللجوء إلى جدلية متعددة المستويات بين قوى العولمة والتفكك المتعارضة، وهي موجودة على مستوى دون الدولة ومستوى الدولة وعلى المستوى الدولي. إذ تواجه الدولة تحديات في كلا الإتجاهين. فمن ناحية لم تعد حدود اختصاصها وسيادتها من المسلمات البديهية في عالم متشابك العلاقات. ومن ناحية أخرى تواجه الدولة مشكلات تتعلق بالشرعية في الداخل. كما أن ثمة حقيقة قلما تطرح للتعليق والنقاش، وهي أن المجتمع الدولي نفسه عرضة للتآكل والذوبان ليتحول إلى مجتمع عالمي

* باحث لبناني.

(**) العولمة والتفكك، إيان كلارك، (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٣).

أوسع في وقت تخلق هذه الإتجاهات جيوب مقاومة ثقافية وعرقية وحضارية جديدة. والنتيجة المتراكمة هو ذلك النظام الدولي في القرن العشرين الذي تكثر إدانته والذي يسعى إلى أن يمد برنامجه المدني إلى الساحة الدولية، في وقت يُغض الطرف عن أمور وحشية على نطاق غير مسبوق، سواء على الصعيد الداخلي للدول أو على الصعيد الدولي.

لا يحاول المؤلف في هذا الكتاب أن يسرد تاريخ العالم خلال القرن العشرين سرداً شاملاً، وإن كان يركز في بعض الأجزاء على أوروبا والأطلسي، لا لسبب إلا للتركيز على الأنشطة التي أدت إلى نشوء أقوى الدول، ولأن هذه المناطق كانت مركز العولمة خلال القسم الأكبر من القرن الفائت. وينبع هذا التركيز الجغرافي من الإهتمام بعدد من الأسئلة الرئيسية ولا بد من طرحها بإيجاز في ما يأتي: هل كان الإتجاه نحو الترابط العالمي عملية ذاتية نسبياً هيأت مناخ التحول الذي تحتمت فيه إدارة العلاقات الدولية وتوجيهها للتكيف معه أو من منظار آخر، رغم أن الإختيار من الناحية التطبيقية ليس بهذا الوضوح؟ هل كانت العلاقات الدولية نفسها قوة تكوينية شجعت التوجه نحو العولمة تارة أم أعاقت المضي في طريقها تارة أخرى؟ على أي حال، يشير هذا الموضوع إلى وجود علاقات عميقة الجذور بين التطورات القومية والتطورات الممتدة عبر القوميات والتطورات الدولية. وتحاول هذه الدراسة أن تضع مقدمة تاريخية لهذه العلاقات المتداخلة. وتلك قضية لها أهميتها، ليس لأنها تعين على فهم التاريخ فحسب، وإنما لأنها تعين على فهم هذا التشابك المعقد. وأي إلمام بأبعاد الاختيارات السياسية التي تستطيع أن تساهم إما في الإندماج وإما في التفكك، هي أمور لا غنى في تعاملنا مع القرن الجديد.

تزخر دراسات كثيرة بالسرد التاريخي المباشر لأحداث القرن العشرين. على أن مبرر دراسة إيان كلارك ليس أنها تكرار لتلك الدراسات، بل لأنها نظرت إلى أحداث القرن الماضي بصورة غير مباشرة من طريق دراسة أثرها في عمليتي العولمة والتفكك التوأمتين. وبدلاً من أن يعتبر المؤلف أياً من العمليتين مستقلة ومستمرة ولا رجوع عنها، ولا ارتباط بينها وبين حركتي المد والجزر في العلاقات الدولية، ذهب في هذا الكتاب إلى أن العمليتين من الظواهر المصاحبة لإستراتيجيات اقتصادية وسياسية أوسع نطاقاً، هي في حد ذاتها نتاج لاختيارات محددة لسياسات الدول. وبهذا يمكن اعتبار كل من العولمة والتفكك انعكاساً للأحداث الرئيسية التي شهدها القرن العشرون، كما هي الحال في مسرحيات الظل (التي تدور أحداثها من خلال شخصيات تظهر ظلالها من خلف ستارة)، والتي إن درسناها، استطعنا فهم أهم العوامل المميزة التي أثرت في مجريات أحداث القرن العشرين.

تكمن أهمية هذا المنهج في أنه لا يرجح كفة أي من العولمة أو التفكك ترجيحاً مطلقاً يجعلها الاتجاه الوحيد الذي يسود الأحداث خلال حقبة تاريخية بعينها. فكلا الاتجاهين يحدث في

الغالب بصورة متزامنة، وغالباً ما يعكس النظام الدولي التناقض المصاحب لحدوثهما معاً. وكمثال على ذلك، فقد ظهرت في التسعينات من القرن العشرين نزعات واضحة في كلا الإتجاهين وفي آن معاً، وإذا جاز القول فقد تنامت الأبعاد الاقتصادية للعولمة بقوة، غير أنها ترافقت مع الإنبعاث غير المتوقع للحركات القومية العرقية التي مزقت المجتمع الدولي، بل وبعضاً من الدول التي تكونه. وفي أوقات أخرى قد يسيطر أحد الاتجاهين على الآخر كما حدث في العشرينات عندما كانت قوى التدويل هي الأقوى في ما يبدو، بينما أثبتت قوى التفكك في الثلاثينات أنها لا تقاوم.

كل هذا معروف. ولكن ما سعى المؤلف لإضافته في هذا الكتاب هو الربط الصحيح بين سياسات الدول المهيمنة في هذه الفترة من جهة، وبين هذين الاتجاهين المتعارضين من جهة أخرى. وينطوي كثير من الكتابات في هذا الموضوع على افتراض ضمني فحواه أن سياسات الدول نفسها تقاذفتها أمواج عاتية من بحور العولمة والتفكك العاصفة. أما هذه الدراسة فاتبعت منهجاً ينطوي على فروق طفيفة، وإن كانت أكثر دقة، ولكن في بعض الأحوال تكون الاختلافات جوهرية، بحيث تكون علاقة التتابع السببي معكوسة، ولا يقتصر الأمر على آثارها.

العولمة والتفكك في سياسات الدول على نحو طارىء يتعذر التنبؤ به، بل يتعدى ذلك إلى الأدلة الواضحة التي تقدمها العولمة والتفكك على الاختيارات التي أقدمت عليها الدول في رسم سياساتها، وبالتالي فإنهما يشكلان مدخلاً ملائماً للمؤرخ الذي يرغب في فهم هذه السياسات. وبإختصار، فإن ما يعرضه هذا الكتاب ليس سرداً آخر لأهم أحداث القرن العشرين، مثل الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، وإنما هو ببساطة شديدة منظار بديل ننظر من خلاله إلى هذه الأحداث، لتحديد موقعها ضمن إطار تاريخي أوسع نطاقاً.

ولكن السؤال يطرح نفسه حول جدوى هذا المنهج. فثمة خطر موجود في الدراسات الحالية من أن يصبح انعدام الترابط الشديد الوضوح بين الأحداث هو الفكرة السائدة. فقد بدأ المؤرخون فعلاً في عرض الشكل العام للقرن العشرين باعتباره فترة من عدم الإستقرار بدءاً من التسعينات فصاعداً. على أي حال، تحيط الشكوك بكل هذه التعميمات لناحية الجغرافية، لكنها تتسم بالتكلف من الناحية التاريخية لناحية إغفالها علاقة التفاعل المستمرة بين العولمة والتفكك طوال القرن العشرين. لكن المؤلف ظل يأمل في أن تسمح البنية الموضوعية للعمليتين بتقديم أدق تفسير للفترات المختلفة (مثل سنوات ما بين الحربين العالميتين ١٩١٩-١٩٣٩، وما بين الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة ١٩٤٥-١٩٩٠)، فضلاً عن عمليات معينة أخرى (مثل التحرر من الإستعمار)، لأن هذه العمليات كانت تجسد اتجاهات متضادة تتزامن فيها عناصر التكامل والتفكك.

وبدلاً من أن يقوم المؤلف في هذه الدراسة بتفسير أحداث القرن العشرين من خلال

التركيز على التباين الشديد بين شطريه، فإنه يقدم رؤية أكثر تنوعاً تقر بترابط الأحداث وانعدام الترابط بينها في إطار جدلية متكررة. أضف إلى هذا أن ذلك يتيح فرصة للشرح والوصف من خلال تحديد هذه الاتجاهات في الطبيعة المتغيرة للدولة وسياساتها التي تعمل من خلال النظامَ الدولي.

الاقتصاد العربي في عصر العولمة(*)

ينطلق هذا الكتاب من فكرة أساسية هي أنه إذا كان لا يمكن الحديث ـ في ظل المعطيات القائمة ومحدودية العلاقات الاقتصادية العربية البينية ـ عن الاقتصاد العربي بوصفه حقيقة اقتصادية مترابطة ومتفاعلة عضوياً ككيان اقتصادي متكامل، فإنه لا يمكن في الوقت ذاته إغفال أوجه الشبه والترابط بين الاقتصادات العربية، أو بعضها على الأقل (مثل اقتصادات دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية)، فضلاً عن وجود بعض مظاهر التقارب الاقتصادي التي نجحت بدرجات متفاوتة، مثل انتقال العمالة بين الدول العربية وتحويلاتهم المالية. فالقول بأنه لا يوجد اقتصاد عربي ككيان «قائم» لا يمنع ـ في ظل ضرورات التكتل التي تفرضها العولمة ـ من الاعتقاد في إمكان تحقق ذلك في المستقبل. فالاقتصاد العربي من هذه الناحية «كيان كامن».

وإذا كان تعبير «الاقتصاد العربي» يثير قدراً من اللبسَ والإبهام، فإن تعبير «عصر العولمة» ليس بأفضل حالاً. فالحديث عن عصر العولمة يعطي انطباعاً بأن هناك شيئاً جديداً قد بدأ، وأن له تاريخاً محدداً بحيث يمكن أن نتحدث عما قبل العولمة أو ما بعدها. والحقيقة أنه لا يوجد اتفاق على المقصود بهذا الاصطلاح الذي جرى استخدامه بعد انتهاء الحرب الباردة للتعبير عن تغير في ميزان القوى الدولية اثر انهيار الاتحاد السوفياتي. أما مضمون هذا التعبير فيختلف من كاتب إلى آخر. فبعضهم يرى فيه ظاهرة تكنولوجية بالدرجة الأولى مرتبطة بأساليب الإنتاج في الصناعة والاتصالات والمعلومات. ويرى فيه آخرون تعبيراً سياسياً عن هيمنة النموذج الأميركي وقيمه على العالم. وإذا كانت الحقيقة تجمع بين هذا وذاك، فإن الاختلاف يظهر أيضاً حول ما إذا كان ما يسمى بالعولمة انقطاع في التاريخ، أم مجرد استمرار لتطور بعيد وقديم يجد جذوره في الماضي، بحيث إن ما نراه اليوم على السطح ليس إلا تعبيراً عن واقع عاش معنا لفترات طويلة؟ من هنا لا يمكن الجزم بأن العولمة قد بدأت في تاريخ محدد، قبله كنا نعيش في عصر «ما قبل العولمة»، وبعده في عصر «العولمة»، بل إن العولمة تنتشر بدرجات متفاوتة بين أجزاء المعمورة، فضلاً عن أنها تتعايش في البقعة نفسها مع أوضاع وتقاليد سابقة. وهكذا يتضح أن العولمة تعبير فضفاض يسمح بمناقشة كل شيء ولا يمنع من تجنب أي شيء.

(*) **الإقتصاد العربي في عصر العولمة**، حازم الببلاوي، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٢).

تأسيساً على ما تقدم، لا يبدو موضوع «الاقتصاد العربي في عصر العولمة» موضوعاً واضح المعالم، بل يمكن أن يعالج بطرق مختلفة ومتعددة وفقاً لطبيعة الباحثين الذين يتناولونه. من هنا، من الضروري أن يبدأ الباحث بتحديد فهمه لحدود الموضوع، وما يرى التعرض له وما يفضل تجاوزه، وأسباب هذا الاختيار. وبطبيعة الحال، فإن هذا الاختيار يتوقف على الموقف الذي يحدده الباحث من مفهوم «العولمة» وحدود هذا المفهوم وإطاره، لكي يتناول من خلاله الوضع في الاقتصاد العربي. ويتحدد هذا الموقف لكل باحث في ضوء العديد من الاعتبارات الموضوعية والتفضيلات الشخصية. ولكن هناك أيضاً «التكوين» وأحياناً «التشويه» المهني. فإذا كان الباحث اقتصادياً غلبت الناحية الاقتصادية على تحليلاته، تماماً كما تغلب الناحية السياسية على الباحث المتخصص في علم السياسة، والناحية الاجتماعية على المتخصص في علم الاجتماع، وهكذا.

من هنا، فإن معالجة الموضوع لا تخلو من الاعتبارات الشخصية، وقد غلبت الناحية الاقتصادية على التحليلات المتضمنة في هذا الكتاب نظراً لأن الباحث اقتصادي في تكوينه العلمي. ولكن هذا لا يعني في المقابل أن جوانب التحليل الأخرى السياسية والتاريخية والثقافية قد غابت تماماً؛ فتلك أمور لا يمكن تجاوزها لفهم الاقتصاد نفسه، وخاصة عندما يكون الحديث عن الاقتصاد السايسي لنطاق إقليمي محدد كالنطاق العربي. وفي ضوء ما تقدم حول طبيعة الموضوع، فقد تم تقسيم الكتاب إلى ثلاثة فصول: الأول عن «الاقتصادات العربية»، والثاني عن «العولمة»، والثالث عن «تطلعات وتحديات أمام الاقتصاد العربي».

يغلب على الفصل الأول الجانب الوصفي. فهو سرد لأوضاع الاقتصادات العربية. وبطبيعة الحال، لا ينبغي أن يقتصر هذا الاستعراض على سُنة واحدة، بل يقدم أيضاً اتجاهات عامة لشكل الموارد والإنتاج والعلاقات الخارجية، البينية والعالمية. والغرض من هذا الفصل السردي هو إرساء ما يمكن أن يطلق عليه الشروط المبدئية (Initial Conditions). فالتطور محكوم عادة بأمرين: الشروط المبدئية وقوانين الحركة والتغيير. أما الشروط المبدئية فهي تحدد شكل وطبيعة نقطة البداية. وأما قوانين الحركة والتغيير فهي تتوقف على السياسات والمؤسسات القائمة. ولكن هذه السياسات والمؤسسات، مهما بلغت كفاية التصميم، فإنها لا تستطيع أن تتجاوز هذه الشروط المبدئية. فهي نقطة البداية التي تحدد المسار، وخاصة في المدى القصير. أما في المدى الطويل فإن العبرة تكون لقوانين الحركة والتغيير.

وإذا كان الفصل الأول هو إرساء خلفية عامة عن أوضاع الاقتصادات العربية، فإن الفصل الثاني يحاول أن يستخلص أهم الاتجاهات العالمية المعاصرة في الاقتصاد الدولي، وذلك في ما طلق عليه أحياناً «العولمة». ويهدف هذا الفصل إلى إعطاء صورة وضعية (Positive) عما يحدث في العالم، وخصوصاً نتيجة التطورات التكنولوجية الحديثة وأثرها في المعلومات

الإقتصـادية الدولية، وذلك بصرف النظر عن الحكم عليها. فالغرض من هذا الفصل هو إدراك ما يحدث والتطورات والإتجاهات، وليس الحكم عليها بأنها خير أو شر، فذلك أمر يرجع إلى قيم ومعتقدات كل فرد. وفي جميع الأحوال، فإن الفرد مطالب ـ قبل الحكم التقويمي ـ بأن يدرك ما يحدث على أرض الواقع وحجمه واتجاهاته، وله بعد ذلك أن يتخذ الموقف أو الحكم الذي يراه محققاً للمصالح والمبادىء التي يؤمن بها.

وأخيراً يأتي الفصل الثالث في محاولة لإثارة عدد من القضايا التي تطرح نفسها على الدول العربية إزاء ما يحدث حولنا في العالم. وفي حين أن الفصلين الأول والثاني تغلب عليهما درجة أكبر من الموضوعية ـ إلى حد ما ـ سواء لناحية وصف أوضاع الاقتصادات العربية أو محاولة استخلاص أهم التطورات العالمية المعاصرة، فإن الفصل الثالث لا يخلو من قدر من الانتقاء الشخصي لبعض القضايا المهمة، أو حتى من المضاربات التأملية، وهذا هو تحديداً دور المفكر، إذ لا يستطيع أن يقدم إلا بعض تصوراته، وربما آماله. أما أصحاب القرار من رجال السياسة ورجال الأعمال والمؤسسات في الداخل والخارج، فإن لهم منطقاً آخر قد نختلف معه، ولكنه دائماً أكثر فاعلية من تأملات المفكرين.

ليس من المتوقع أن يجد القارىء في هذا الكتاب كل ما يتطلع إلى أن يسمعه عن الاقتصاد العربي. فهناك بالضرورة تفصيلات وجوانب لم تجد طريقها إلى صفحات الفصل الأول. وبالمثل فإن ما يتعرض له الكتاب عن «العولمة» لا يعدو أن يكون صورة عامة إجمالية تغفل بالضرورة جوانب لم تجد مكانها فيه. وأخيراً. فإن الفصل الأخير لن يكون القول الفصل في كل التحديات التي تواجه الاقتصاد العربي في ظل «العولمة»، وإنما هو مجرد استعراض لبعض القضايا الرئيسية، وإن أهمل قضايا أخرى قد لا تقل أهمية.

وإذا كان الكتاب لا يدعي أنه يغطي كل هذه الجوانب، فإنه في المقابل يزعم أنه يتناول معظم هذه الأمور بشكل عام وإجمالي، بما يعطي الصورة العامة، وإن اختلفت بعض التفاصيل. فالكتاب يحقق أهدافه إذا خلص القارىء بعد الإنتهاء منه إلى الإحاطة بأهم خصائص الاقتصاد العربي ونقاط الضعف والقوة فيه، وإذا أدرك أهم الاتجاهات التي تحرك الاقتصاد العالمي، سواء في جانبه التكنولوجي أم المؤسسي.

العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء(*)

تقوم أطروحة هذه الدراسة على مقولتين: أولاهما أن العولمة ترتبط بالنظام الرأسمالي،

(*) **العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الإحتواء**، عبد المنعم السيد علي، (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٣)، في سلسلة دراسات إستراتيجية، العدد ٨٢.

وتمثل أقصى مراحل تطور الرأسمالية. أما المقولة الثانية فهي أن العولمة ستنقل الدول النامية (دول الهامش من طور التبعية للدول المتقدمة (دول المركز) إلى طور الاحتواء، بحيث تفقدها استقلالها في رسم سياساتها وإدارة اقتصاداتها الوطنية.

لا شك في أن التقدم التقني الواسع، وثورة المعلومات والاتصالات الجارفة، والتوسع الهائل في الإنتاج العالمي، والتزايد المنقطع النظير في التبادل التجاري الدولي، والتدفقات الدولية الكثيفة؛ ساعدت كلها في بروز «العولمة» التي أصبحت سمة العصر منذ العقد الأخير من القرن العشرين.

وتعني العولمة ـ من منظور اقتصادي ـ نظاماً تجارياً عالمياً مفتوحاً تزول فيه جميع المعوقات أمام التجارة الدولية، آنياً أو تدريجاً، وتصبح فيه حركة السلع والخدمات والعوامل (مثل رأس المال والعمالة والتقنية والإدارة) عبر الحدود الدولية ـ في ظل الظروف العادية ـ حرة ومن دون عائق، وتغدو التجارة الحرة المتعددة الطرف هي القاعدة وليس الاستثناء. وبذلك تغدو العولمة ـ في جوهرها ـ انعكاساً لتكامل اقتصادي دولي متزايد في أسواق السلع والخدمات ورأس المال.

يرى الباحث أن العولمة عملية أو منظومة، وليست مجرد ظاهرة عابرة. وهي منظومة لها آلياتها المتمثلة في تراجع دور الدولة الإنتاجي، وتصاعد دور القطاع الخاص، ما يقتضي تحرير حركة السلع والخدمات ورأس المال، والدفع باتجاه التكامل الاقتصادي الإقليمي والعالمي. أما الوسائل التي يجري من خلالها تحقيق ذلك، فتتمثل في الإستثمار الأجنبي المباشر من خلال الشركات المتعددة الجنسية، والاستثمار الأجنبي غير المباشر من خلال الأسواق المالية، والتكتلات الاقتصادية الدولية، والمنظمات المالية والاقتصادية الدولية المتمثلة في البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالية.

ويعتقد الباحث أن العولمة شكل من أشكال إدارة الصراع بين دول الشمال المتقدمة اقتصادياً حول الأسواق والموارد الاقتصادية والطاقة والإنتاج، وهو حل يقوم على التعاون بين القوى الكبرى المتكافئة، وعلى المنافسة المتكافئة في ما بينها بهدف الهيمنة على الاقتصاد العالمي، من خلال جعل **«الإعتماد المتبادل»** موجهاً ومنضبطاً وفاعلاً وقوياً بحيث لا تستطيع دول أخرى خارج نطاق هذه القوى مواجهته على قدم المساواة معها.

وعلى العكس من نظام «الاعتماد المتبادل»، فإن هناك نظاماً آخر للتفاعل الاقتصادي يتمثل في نظام الشمال / الجنوب المؤلف من علاقات بين اقتصادات السوق المتقدمة في الشمال، والعالم الثالث النامي ذي الاقتصادات الأقل تقدماً في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية في الجنوب. ويقوم هذا النظام على مفهوم **«التبعية»**. إذ تتمثل المشكلة الرئيسية التي تواجه دول العالم الثالث في اعتمادها أو تبعيتها اقتصادياً للفاعلين الأقوياء في النظام الغربي. وبينما

يشكل «الاعتماد المتبادل» علاقة متسقة نسبياً، فإن «التبعية» تعكس علاقة غير متسقة بين الشمال والجنوب.

ثم يتناول الباحث أثر العولمة في الدول النامية، فيرى أن العولمة تزيل القيود الاقتصادية على النطاق العالمي، ليس من خلال إلغاء الرسوم الجمركية التي كانت تهدف أصلاً إلى حماية الأسواق والمنتجين المحليين فحسب، وإنما أيضاً من خلال إخضاع المنتجين في الدول الصغيرة إلى منافسة دولية غير متكافئة، ولا تستطيع هذه الدول مقاومتها غالباً، ما يؤدي إلى تدمير قدرة حكوماتها على تنظيم اقتصاداتها الخاصة، فضلاً عن أنظمتها المالية.

إن التخلي عن مبدأ الدولة الأولى بالرعاية وعن شرط المعاملة التفضيلية، أي منح الأجانب المعاملة نفسها الممنوحة للمواطنين، وتحويل القيود غير الجمركية إلى قيود جمركية مع تخفيض القيود الجمركية، وبالتالي إلغاء دعم الإنتاج المحلي؛ كل ذلك سيزيد المنافسة الدولية في ظل أوضاع اقتصادية غير متكافئة بين الدول المتقدمة والدول النامية.

أما في ما يخص آثار العولمة المالية في الدول النامية، فإن التحرير المالي قد يكون مفيداً بصورة أولية للدول النامية. إذ قد يؤدي إلى زيادة التدفقات المالية والإستثمارات الأجنبية إليها. لكن ذلك قد يكون على حساب استقرارها الاقتصادي. إذ تتسم طبيعة هذه التدفقات المالية بأنها قصيرة الأجل ومضاربة، وتتأثر بسهولة وبسرعة بتقلبات العوائد عليها والتغيرات في أسعار الفائدة في المراكز المالية المختلفة، ما يزيد المخاطر التي يتعرض لها الاقتصاد المتلقي، فرد فعلها للهزات المالية يكون سريعاً عادة، كما برهنت عليه الأزمة المالية في المكسيك عام ١٩٩٤، وفي جنوب شرق آسيا عام ١٩٩٧.

وستواجه الدول التي تملك أسواقاً مالية صغيرة وغير متطورة مخاطر أكبر نتيجة للإنتاج المالي والاقتصادي، لا سيما أمام رأس المال الأجنبي المتدفق إليها من دول أجنبية أكثر تطوراً. كما ستتعرض الأسواق والمؤسسات المالية، وخصوصاً الأجهزة المصرفية، لمنافسة شديدة نتيجة لإنضمامها إلى الاتفاقية العالمية لتجارة الخدمات التي تم التوصل إليها عام ١٩٩٧، والتي وافقت ٧٠ دولة بموجبها على فتح أسواقها المالية للمنافسة الخارجية بدرجات متفاوتة. وهي تغطي أكثر من ٩٥ في المئة من الأسواق المالية العالمية.

إذا أضفنا إلى هذا الحجم الهائل من الديون الخارجية التي تنوء الدول النامية بحملها، فإن العولمة المالية وحرية حركة رأس المال، وتدفقات رأس المال القصير الأجل - الساخن كما يسمى (Hot Money) - ستزيد من الأعباء المالية ومخاطر عدم الاستقرار الاقتصادي الكلي في تلك الدول، ويحرمها في النهاية من مصادر الإستثمار الأجنبي التي تبشر به العولمة الاقتصادية، وتبرهن على ذلك النسبة الضئيلة من الإستثمار الأجنبي التي تتدفق نحو تلك الدول، في حين

يتوجه معظمه نحو الدول المتقدمة ذاتها.

ويتعرض الباحث كذلك لعلاقة العولمة بالتنمية الاقتصادية في الدول النامية، فيشير إلى الرأي الذي يتبناه دعاة العولمة الذين يعدون العولمة جزءاً من استراتيجية التنمية الاقتصادية في الدول النامية، وذلك اعتماداً على السوق الدولية، ويعني ذلك نمطاً من التنمية ذا توجه خارجي معتمد بشكل أساسي على الصادرات. على أن يُربط ذلك بتكامل اقتصادي إقليمي يتفق مع سياسات التوجه الخارجي نحو بقية العالم، بعيداً عن السياسات التنموية ذات التوجه الداخلي المبنية على أساس الإحلال محل الواردات وبإتجاه **«الاكتفاء الذاتي»**، التي تتعارض مع ما يلزم لجني منافع التكامل الإقليمي من وجهة النظر الاقتصادية.

غير أن للدول النامية أوضاعاً تختلف عن الدول المتقدمة، واحتياجات خاصة بها نتيجة لتدني موقعها في سلم التنمية الاقتصادية، ولذلك فهي تعطي وزناً أكبر لنقل التقنية والوصول إلى أسواق أوسع واجتذاب تدفقات أكبر من الاستثمار الأجنبي المباشر. كما أنها، من ناحية أخرى، تواجه تحديات كبرى في ما يتعلق باستقرارها الاقتصادي الكلي وإدارة سعر الصرف وتدفقات رؤوس الأموال، وهي تحديات تحد في الغالب من إمكانات الإصلاح الاقتصادي المتجه إلى السوق والمنكفىء نحو الداخل. ولكن التوجه الخارجي للتنمية في الدول النامية يمكن أن يحقق مكاسب ملموسة من خلال التكامل الاقتصادي الإقليمي، شرط أن يكون جزءاً من حزمة متكاملة من الإصلاحات الاقتصادية، ومن ذلك التحرير الداخلي المتعدد الطرف، مع التركيز على الآثار الديناميية الجوهرية للتكامل، بما في ذلك تشجيع تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر شرط الاستفادة من توزيع العمل على أساس إقليمي، وتحسين الكفاية، ونقل التقنية، وتحقيق وفورات الحجم من خلال الدخول إلى أسواق أوسع وتيسير التجارة والإستثمار.

ويناقش الباحث أخيراً أثر العولمة في الدول العربية التي، وإن كان ينطبق عليها بالنسبة إلى آثار العولمة ما ينطبق على دول العالم الثالث، فإن لها وضعاً خاصاً. إذ نجد أنها مرتبطة بالاقتصاد العالمي، وخصوصاً المتقدم منه في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية واليابان ارتباطاً وثيقاً يصعب الفكاك منه انفرادياً. فعلى سبيل المثال بلغ حجم تجارتها الخارجية عام ١٩٩٨ نحو ٢٨١,٥ مليار دولار وصلت نسبته إلى الناتج القومي الإجمالي العربي في تلك السنة إلى أكثر من ٥٠ في المئة، في حين لم تزد نسبة تجارتها البينية إلى مجمل تجارتها الخارجية في العام نفسه عن ٩,٧ في المئة فقط. كما نجد أن النفط يشكل نسبة عالية جداً من هذه التجارة؛ إذ تصل نسبته في صادرات الدول العربية إلى نحو ٩٠ في المئة منها، بينما تؤلف السلع الغذائية والاستهلاكية الخفيفة والسلع الرأسمالية معظم وارداتها من السلع والخدمات. وأخيراً، نجد أن هناك استثمارات عربية ضخمة يقدرها بعض الاقتصاديين في

حدود ٧٠٠ مليار دولار أو أكثر، مستثمرة في أسواق المال في دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية واليابان على شكل ودائع مصرفية أو محافظ استثمارية، وبعملات دولية مختلفة، تستخدمها جهات أجنبية فتديرها أو تكون مستودعة لديها.

وبما أن الانضمام إلى منظمة التجارة العالمية يؤدي إلى تعميم شرط الدولة الأولى بالرعاية، ومنح الأجانب المعاملة نفسها الممنوحة للمواطنين لناحية شروط الاستثمار والتجارة، وتحويل القيود غير الجمركية إلى قيود جمركية مع خفض الأخيرة، وصولاً إلى إلغائها نهائياً، وخفض دعم الإنتاج بهدف إنهائه أيضاً، فإن ذلك سيزيد من المنافسة الدولية للإنتاج المحلي العربي، في ظل أوضاع غير متكافئة بين الدول العربية النامية والدول المتقدمة. كما أن إلغاء شرط الدولة الأولى بالرعاية سيؤدي إلى فقدان الدول العربية كثيراً من أسواق التصدير الأجنبية، علماً أن أكثر من ٥٠ في المئة من الصادرات العربية الكلية، ونحو ٦٠ في المئة من وارداتها من السلع والخدمات، تذهب إلى كل من الإتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأميركية واليابان.

من ناحية أخرى، توصف الأسواق المالية العربية بعدم التكامل وضعف الترابط بينها، إضافة إلى محدودية حجمها مقارنة بأسواق المال العملاقة في الدول الصناعية المتقدمة، بل وحتى مقارنة بأسواق المال الصاعدة في جنوب شرق آسيا. كما أن التحرير المالي، وخفض القيود على حركة رأس المال، ومنافسة البنوك الأجنبية الضخمة للبنوك العربية المحلية، سيعرض الأخيرة لمنافسة غير متكافئة ومخاطر جمة وضغوط شديدة. ويكفي أن نشير إلى أن مجموع الأصول في كل المصارف العربية مجتمعة يقل عن مجموع أصول مصرف أميركي واحد هو بنك تشيزمنهاتن (Chase Manhattan).

إن المخاطر التي تفرضها العولمة على الدول العربية تأتي من ناحيتين، أولاهما التحرير المالي والإستثمارات الأجنبية، والأخرى التحرير التجاري، ويضاف إليهما المواجهة القطرية الإنفرادية لمخاطر العولمة.

ولمواجهة مخاطر التحرير المالي والإستثمارات الأجنبية، يعتقد الباحث أن هناك حاجة إلى إصلاحات مالية على مستوى الأسواق المالية العربية تتمثل في إخضاعها لانضباط أكبر، وتخفيف القيود عليها تدريجاً، وعدم فتحها مرة واحدة وكلياً أمام المصارف الأجنبية الضخمة. كما أن هناك حاجة إلى تنظيم أكثر فاعلية لأسواق المال العربية قبل فتحها للمنافسة الخارجية، وذلك ضماناً لشفافيتها، ولتحسن تدفق المعلومات منها وإليها، واتباع معايير أعلى للإشراف الاحترازي والمحاسبة وإدارة الشركات، إضافة إلى ضرورة رفع مستوى تقنيات المصارف ومعرفتها الفنية.

ويجب على الدول العربية كذلك أن تعمل على ربط أسواقها المالية بعضها ببعض قبل أي اندماج كبير في أسواق المال العالمية، كما يجب عليها أن تعمل على توجيه الاستثمارات الأجنبية الوافدة نحو الاستثمار في مجالات تنموية مفيدة، مع تأكيد أهمية الاستثمار المباشر الذي يساهم في نقل التقنية.

من ناحية أخرى، يجب أن تعمل الدول العربية على فتح اقتصاداتها أمام رؤوس الأموال والثروات العربية وتوجيهها لخدمة الاقتصاد العربي، وتفعيل عمليات دمج المصارف العربية داخل الأقطار العربية وخارجها، وتمكين مصارف التنمية العربية القطرية من الوصول إلى تلك الأسواق والاستفادة مما يتوافر فيها من رؤوس أموال عربية.

أما بالنسبة إلى مخاطر التحرير التجاري، فبإمكان الدول العربية تحاشيها، أو على الأقل التخفيف منها، من خلال الدراسة المعمقة لاتفاقات «الغات» للتعرف إلى الجوانب الإيجابية فيها، لناحية الإستثناءات أو المعاملة التفضيلية من ناحية التدرج في خفض التعرفات الجمركية على الواردات الزراعية والفترات الأطول للتنفيذ أو التدرج في إلغاء الدعم الزراعي، وكذلك المعاملة التفضيلية بالنسبة إلى ما قد تفرضه الدول الصناعية من إجراءات وقائية على بعض وارداتها من المنسوجات والملابس، والإستثناء من إلغاء بعض أشكال الدعم على الصادرات والمدد الطويلة المسموح بها لإلغاء القيود التجارية ذات الأثر على الإستثمار... إلخ، فضلاً عن ضرورة العمل على رفع مستوى الكفاية الإنتاجية في مختلف قطاعات الإنتاج العربية، والاهتمام بقضايا البحث والتطوير التقني من المشروعات الإنتاجية العربية، ودعم البحث العلمي وزيادة القدرة التنافسية بين المشروعات المذكورة.

أما المخاطر الكبرى، فإنها تنشأ عن وقوف الدول العربية فرادى في مواجهة المنافسة الأجنبية الناتجة من تحرير التجارة الخارجية. إذ سيعرضها هذا إلى مخاطر فائقة بسبب صغر حجم اقتصاداتها وضعف قدرتها على المنافسة، وضآلة الكفاية الإنتاجية لاقتصاداتها، ومحدودية أسواقها الداخلية والخارجية معاً، وضآلة صادراتها حجماً وتنوعاً. لذا، لن تستطيع هذه الدول مواجهة المنافسة الأجنبية وسياسة الإنفتاح الاقتصادي على أساس انفرادي، وإنما على أساس جماعي، مستفيدة في ذلك مما جاء في المادة (٢٤) من اتفاقية «الغات»، والخاصة بالتطبيق الإقليمي للاتفاقية على مناطق التجارة الحرة والاتحادات الجمركية، وذلك استثناء من أحكام المادة (١) من الاتفاقية التي توجب تعميم معاملة الدولة الأولى بالرعاية. وينطوي ذلك على منح مزايا للدول المنضمة إلى هذه التجمعات الإقليمية من دون تعميمها على بقية الأطراف الأعضاء في منظمة التجارة العالمية، شرط الإبقاء على الرسوم الجمركية وأي قيود تجارية أخرى تجاه الدول غير الأعضاء في التجمع الإقليمي في مستوياتها السابقة على قيامه.

إن مواجهة العولمة أو التكيف معها أو مسايرتها مرحلياً، لا يمكن أن تتحقق - حسب رأي الباحث - إلا من خلال سوق عربية مشتركة تستطيع مواجهة المنافسة الأجنبية وحماية الاقتصادات العربية من مخاطرها على أساس جماعي ومن خلال تكتل اقتصادي عربي، وليس على أساس انفرادي، وذلك بهدف مواجهة خطر الاحتواء الناتج من العولمة والتحرير الاقتصادي. ويقتضي ذلك تفعيل قرار السوق العربية المشتركة وفتح العضوية في السوق من دون اشتراط العضوية في اتفاقية الوحدة الاقتصادية، إضافة إلى تنسيق المواقف والسياسات العربية تجاه منظمة التجارة العالمية، وكذلك تجاه الاتحاد الأوروبي والتكتلات الاقتصادية العالمية الأخرى.

العولمة وأثرها في المجتمع والدولة(*)

لقد بلغ البحث المعرفي في «العولمة» (Globalization)، وخاصة في العقد الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، حداً طغى من خلاله على ما عداه من موضوعات في علوم الاقتصاد والسياسة والإجتماع والثقافة وغيرها. ولا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من الموضوعات في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية أصبحت تكتسب جزءاً كبيراً من حضورها العلمي إنطلاقاً من ارتباطها الوثيق بموضوع العولمة، ذلك أن هذه الظاهرة، بصيغتها التي انتهت إليها اثر الثورة الأخيرة في ميدان الإتصالات والمعلوماتية، اكتسبت - بفعل عوامل عدة - صفة الظاهرة التاريخية المؤسسة لتحولات عميقة في صميم الحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من العدد الوافر من الأدبيات التي تناولت موضوع العولمة، فإن ثمة شبه إجماع بين الباحثين المتخصصين على أنه لم يتوصل أحد إلى تعريف مصطلح «العولمة» تعريفاً نهائياً، نظراً إلى شمولية المفهوم وتعدد أبعاده من جهة، وإلى عدم الإتفاق على مدلولاته المباشرة من جهة أخرى. لذلك اتخذ الموضوع طابعاً جدالياً، فرأى بعضهم أن العولمة ظاهرة إيجابية، وينبغي تالياً الإنخراط فيها، فيما رأى آخرون أنها سلبية ومن الواجب مواجهتها. وانبرى طرف ثالث للجمع بين الرأيين السابقين في توليفة أكثر عقلانية وتروياً، فنادى أنصاره بضرورة الإستفادة من الفرص التي تقدمها العولمة (مثل عولمة وسائل الإتصال وإنتشار تقنية المعلومات) وتجنب أو مواجهة السلبيات التي تنتج عن بعض تطبيقاتها (الهيمنة الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية على سبيل المثال).

عالج المؤلفون والباحثون في هذا الكتاب ظاهرة العولمة من شتى النواحي، ووفقاً لمدارسهم الفكرية والعلمية ذات المشارب المتباينة.

(*) **العولمة وأثرها في المجتمع والدولة**، مجموعة من الباحثين، (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٢)، ٢١٣ ص.

تناول أحمد صدقي الدجاني دلالة المصطلح، فقال «كثيرة هي التعريفات التي طرحت لشرح العولمة ومفهومها، وركز أكثرها على العولمة الاقتصادية والسوق، ومنها تعريف اللجنة الأوروبية لعام ١٩٩٧، والذي يقول إن العولمة يمكن أن تعرّف بأنها العملية التي من طريقها تصبح الأسواق والإنتاج في الدول المختلفة معتمدة كل منها على الأخرى بشكل متزايد بسبب ديناميات التجارة في السلع والخدمات وتدفق رأس المال والتقنية، وهي ليست ظاهرة جديدة، ولكنها استمرارية للتطورات التي تتابعت لفترة طويلة».

وقد أكد الدجاني في بحثه أن ظاهرة العولمة غدت بعد مضي عقد على بروزها في ثوبها الحالي أكثر وضوحاً، وذلك من خلال إنتشار فعلها التطبيقي، وظهور نتائجها في ميادين الاقتصاد والاجتماع والثقافة والسياسة والإتصال والحضارة عامة، وتبين تحدياتها وما تتضمنه من مخاطر وفرص وطرح إشكالياتها، وأصبحت من ثم إحدى قضايا العصر الأكثر إلحاحاً التي تستحق متابعة المعالجة الفكرية لها.

إن ظاهرة العولمة وثيقة الصلة بظاهرة التغير التي يشهدها عالمنا في ظل ثورة التقنية وثورة التحرير اللتين تفجرتا بعد الحرب العالمية الثانية، وآذنتا بقيام عالمنا المعاصر الذي دخل مرحلة جديدة بعد الحرب الباردة اثر إنهيار الإتحاد السوفياتي. ويحدث هذا التغير سريعاً، وعلى نطاق عالمي على مختلف الصعد، وهو مستمر وله تداعياته.

ويرى بعض المفكرين أن أهم ملامح التغير في عصرنا هو الإتصال المتبادل، وضغط الزمن وتفكيك المؤسسات، وأنه بفعل هذا التغير سقط النموذج العربي الذي كان مثلاً يحتذى عند عدد من الدول، وتآكلت قدرته على التصدي للمشكلات المعاصرة. وهذا لا يحول دون حقيقة أن قوى الهيمنة الغربية مستمرة في محاولتها فرض نموذج للعولمة أساسه هيمنة الولايات المتحدة الأميركية على مجلس الأمن، واستخدام ما يسمى حق التدخل الدولي، وطرح رؤية فكرية تساند ذلك تقول بإنتصار الرأسمالية ونهاية التاريخ. ويوازي ظهور العولمة تقدم التقنيات الاقتصادية التي تتسم بابتكار آلات جديدة وأنظمة مستحكمة واستخدامات جديدة لتلك الآلات بإيقاع بالغ السرعة لا يتيح فرصة كافية لإستيعابها على غير ما كانت عليه الحال في ثورتي الصناعة وثورة التقنية الأولى. كما يلاحظ أن هذه الثورة المعلوماتية لا تزال في أولها، وتتيح لبعض الجماعات والأشخاص إمكانية الهجوم على نظم المعلومات على الصعيدين الوطني والعابر للحدود الوطنية. كما تتيح تواصل المنظمات والأفراد عبر شبكة «الإنترنت»، سواء من كان مؤيداً للنظم الحاكمة القائمة أو كان معارضاً.

ويستعرض طلال عتريسي الجدل الذي لا يزال مستمراً حول العولمة في أكثر من مكان في العالم بين مؤيد ومعارض وبين متفائل بما سينجم عنها ومتشائم من تهديدها، وذكر أن

الباحثين ينقسمون إلى اتجاهات ثلاثة في هذا المضمار، فهناك من يرى في العولمة سياقاً من سياقات تقدم البشرية لا بد من الأخذ بها والتكيف معها لأنها ستغير حال العالم وشعوبه إلى أفضل مما هم عليه. ويستشهد هؤلاء بتجارب كثيرة حصلت في العالم من خلال المقارنة بين مستويات النمو وعائد الفرد في كل من ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية، وفي كوريا الجنوبية، وفي صين ماو وتايوان.

من جهة أخرى هناك آخرون يرون في العولمة خطراً وتهديداً سوف يصيب القيم والأخلاق والإستقرار الإجتماعي إذا استمرت في تعميق الهوة والإنقسام بين الأغنياء والفقراء، أو بين شمال العالم وجنوبه نظراً إلى أن معدلات الإستثمار الأجنبي التي لا يزال معظمها، ونسبته ٨٠ في المئة، يدور في أسواق الغرب ولا يصل إلى بقية العالم شيء منها، وأخيراً هناك من يدعو إلى الأخذ بإيجابيات العولمة على مستوى الإقتصاد أو التقنية، أو التواصل المعرفي الكوني دون التخلي عن الخصوصية الثقافية أو عن الهوية.

أما أبرز موضوعات العولمة ذات العلاقة المباشرة بالتطورات الإستراتيجية والاقتصادية في مطلع العقد الفائت، فهو سيادة الدولة، لأن غياب الإتحاد السوفياتي طرح على بساط البحث إستمرار دور الدولة في إدارة المجتمع والسيطرة عليه بعدما أثبتت التجربة السوفياتية فشل هذا الدور. كما أن الخطى المتسارعة للتكتلات الاقتصادية الكبرى على مستوى العالم والأدوار الفاعلة للمؤسسات الدولية الاقتصادية كصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في فرض السياسات الاقتصادية «المناسبة» على كثير من دول العالم، وما تقوم به الشركات «المتعددة الجنسية» على الصعيد نفسه، جعل للتساؤل عن سيادة الدولة مشروعية ملحة في ظل هذين التحولين الإستراتيجي والاقتصادي بالدرجة الأولى، من دون أن ننسى الأدوار الجديدة للمجتمع المدني التي تبشر بإضعاف سيادة الدولة وسلطتها على المجتمع لحساب هيئات إجتماعية ونقابية غير حكومية.

من ناحية أخرى تبدل مفهوم الأمن ومفهوم السيادة تبدلاً كبيراً بسبب ثورة الإتصالات والمعلومات التي اخترقت الأسوار التقليدية الثقافية والإجتماعية للدول، وبسبب التحولات السياسية والاقتصادية والعلمية التي نجمت عن تسارع خطى العولمة وشبكاتها، وأخيراً بسبب انهيار الاتحاد السوفياتي وما نجم عنه من تفكك الأحلاف السابقة، ومن تبدل في مفهوم الأمن الإقليمي للدول الكبرى الذي ارتكز طوال نصف قرن على حرب باردة بين الجبارين. وبسبب هذه الثورة وتلك التحولات تبدلت اللعبة الدولية كثيراً ولم تعد المواجهة فقط بين دولة ودولة، بل دخل إلى المسرح أيضاً لاعبون غير دوليين ليست لهم أي قاعدة أرضية إقليمية خاصة. وبدت سلطة الدولة غير فاعلة في مواجهة هذا المشهد الدولي الذي اختفت منه معايير الحدود أمام شبكات العنف وتهريب المخدرات وتدفق اللاجئين والشبكات الاقتصادية والمالية.

وتتعرض الدولة لمنافسة شديدة من لاعبين يزدادون عدداً وقوة على المسرح الدولي مثل الشركات المتعددة الجنسية، وجماعات الضغط العابرة للأوطان، والمؤسسات الدينية، ووسائل الإعلام والإتصال، والمنظمات غير الحكومية. وبهذا المعنى يتجاوز التهديد الذي تتعرض له الدولة مفهوم الأمن القومي التقليدي بأبعاده العسكرية والأمنية، إلى مفهومه الشامل الاقتصادي والإجتماعي والثقافي، كما يبين ذلك كثير من الكتّاب الذين رأوا في ما يجري في العالم تهديداً لدور الدولة وسيادتها.

ويطرح برتران بادي من جهته ثلاثة أنماط تتراجع فيها سيادة الدولة في ظل العولمة، وهي الوظيفة الديبلوماسية والوظائف الاقتصادية ـ الإجتماعية للدول، ووظائف تجديد المؤسسات وابتكارها.

ويؤكد عبدالله بشارة أن العالم دخل في حالة اللاوطن. فالكون كله هو الوطن لكل الشعوب والأفراد بثقافاتها المختلفة وخلفياتها المتعارضة، يعيشون في إطار واحد وتنظم الحياة فيه قوانين مدرسة الحداثة التي أنجبت الثقافة الكونية واخترقت الجدران وعبرت المحيطات، وأدت إلى انحسار مفاهيم السيادة، وسخرت من الإفراط في الإلتزام بحقوق هذه السيادة، وهزت مستلزمات هذه السيادة والمظاهر التي ترافقها. وأضاف «لا نستطيع أن نتعرف على سلوك العولمة الخليجية في محيط العولمة، ما لم نحدد هوية مهندسي العولمة وشروطهم وأهدافهم والآليات التي حققت لهم هذه المكانة البارزة. وأمراء العولمة هم النخبة التي تصوغ قرارات العولمة وتتحكم في مساراتها، وهم الذين فازوا في الحرب الباردة عبر سقوط النظام الشيوعي الذي أمم المواطن وفكره ومبادرته وحوله إلى آلة من آلات الدولة. ونجح الأمراء لأنهم أظهروا الإحترام للإنسان، وصانوا آدميته وجعلوا فلسفة حياتهم حقوق الفردية، ووفروا لها النظام الذي يحمي هذه الحقوق سياسياً وفكرياً وثقافياً واقتصادياً. وبفضل هذا النهج، صاغ المتفوقون نظام العولمة وقدموه نسخة واحدة تؤدي إلى التقدم والإزدهار، واقتبس خصوم الأمس الذين يعيشون في ألم إخفاقات هذه الصيغة الوحيدة لعلاج أورامهم. ولهذا نرى الأمراء، وهم الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا واليابان، وإلى حد ما الصين، يشكلون الأوركسترا التي تعزف الألحان ويرقص عليها الآخرون وهم يرددونها إعجاباً وأملاً وعلاجاً».

واعتبر عبدالله بشارة أن هناك عنصرين يؤهلان دول الخليج العربية لتحقيق التأقلم مع العولمة:

أ ـ السماحة السياسية الخليجية التي تؤهلها للتعاطي الصحي مع مظاهر العولمة؛

ب ـ التقاليد السياسية المنفتحة في الحوار والتعامل المباشر والحرص على تكريم المواطن.

ويمكن القول بأن شرعية التراث السياسي الإنساني في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية تسمح لها ببناء شراكة استراتيجية مع نبلاء العولمة في الغرب. وتمكنها من امتصاص الصدمات التي تنشأ من التعاطي الصحي مع هذه المظاهر.

أما بهجت قرني في دراسته للعولمة، فينطلق من فرضية أو مقولة رئيسية تذهب إلى أن العولمة في مضمونها السياسي هي تهديد واضمحلال لسيادة الدولة التقليدية، وتكون التكتلات الاقتصادية وسيلة الدولة لضبط إيقاع هذه العولمة ومحاولة لإدارة شؤنها. فكثير من الدول يشعر أن العولمة هي الحركة الدائمة والمتسارعة وفي اتجاهات متضادة، بحيث تصعب الرؤية ويقل وضوح السبيل ويزداد حيز المساحة الرمادية، ويكون المعنى السياسي للتكتل الاقتصادي في هذه الحالة محاولة من جانب الدولة لإيجاد نوع من التحكم في هذا الإنفلات المستمر وتنظيم وتيرته بعض الشيء إذا صعب ضبطه كلياً.

واستهل منذر الشرع بحثه بالقول أنه متفق مع التيار العريض والمتزايد إزاء النظرة إلى العولمة، والذي يرى أنها ليست خيراً مطلقاً أو شراً مطلقاً؛ إذ إن مثل هذا الإعتبار يهمل القدرة الإنسانية، ويعطل اتخاذها للقرارات الاقتصادية والسياسية التي يمكن أن تتدخل لتعظيم إيجابيات العولمة ومنافعها أو لتقليص سلبياتها وتكاليفها. وأضاف أن هناك مظاهر معينة للعولمة، دينامية في طبيعتها، تشكل القاعدة التي يمكن من خلالها إدراك كنه العولمة وأبعادها وإيجابياتها ومخاطرها، ومن أهمها العمليات الاقتصادية الدولية الجديدة. إذ انتشرت مع ظاهرة العولمة مصطلحات مرافقة مثل «عولمة الإنتاج»، و«عولمة رأس المال»، وبرزت الشركات المتعدية الجنسية ذات القوة والنفوذ الهائلين في الاقتصاد العالمي؛ والتقسيم الدولي الجديد للعمل، حيث التوسع المطرد في عمليات الإنتاج الرأسمالي والتحول نحو اقتصاد السوق؛ والدور الفاعل للتقنية، إذ بفضل التطور التقني في مجال الإتصالات والمواصلات، تغيرت سبل تدفق المعلومات والأفكار، ولم تعد الحدود الوطنية السيادية للدول تشكل حاجزاً أمام سيل المعلومات والأفكار، وتحطمت الحدود ما بين الأسواق التي كانت سيادية إلى وقت قريب.

اختتم الكتاب ببحث نيفين عبد المنعم مسعد التي عنيت بدراسة أثر العولمة في مستقبل النظام الدولي والعلاقات الدولية، وأعتبرت العولمة ظاهرة مركبة من شقين أساسيين، الشق الإجرائي (globalization) المتمثل في تسييل الحدود السياسية والاقتصادية بين الدول بتأثير الثورة الإتصالية والتقنية، والشق الأيديولوجي (globalism) المتمثل في محاولة توظيف إجراءات العولمة لمصلحة أيديولوجيا بذاتها هي الأيديولوجيا الرأسمالية بشكل عام، وفي تطبيقها الأميركي بشكل خاص.

ولا يزال المستقبل يشكل شاغلاً رئيسياً للمتخصصين في العلاقات الدولية منذ أن انهارت

الثنائية القطبية التي ظلت تميز النظام الدولي وتطبع التفاعل بين وحداته على مدى ما يقرب من خمسين عاماً. وفي إستشراف المستقبل، نجد من يفرق بين النظام العالمي الذي تضطلع فيه الشركات المتعدية الجنسية وشبكات المنظمات غير الحكومية بدور متزايد الأهمية، وبين النظام الدولي الذي ألفناه وتشكل الدولة ركيزته الأساسية، ويرى أن التطور سائر إلى نوع من الشراكة بين النظامين، سواء بمعنى تدويل النظام العالمي أو بمعنى عولمة النظام الدولي، إذ لم يبق من الممكن إنكار التأثير الذي تمارسه الشركات والشبكات.

وقائع

وقائع إيرانية/ عربية

شباط/فبراير - أيار/مايو ٢٠٠٤

● **إيران - العراق**

- اجتمع وزير الداخلية العراقي نوري البدران في طهران أمس بنظيره الإيراني عبد الواحد موسوي لاري لإجراء محادثات حول أمن الحدود، بعد فرض الولايات المتحدة قيوداً جديدة على سفر الإيرانيين إلى العراق.

وأفادت وكالة الأنباء الإيرانية أن عبد الواحد موسوي لاري أبلغ البدران أن «عودة الأمن والاستقرار إلى العراق ستكون في مصلحة كل دول المنطقة».

واتفق الوزيران على ضرورة ضبط الهجرة غير المشروعة عبر الحدود بين البلدين المليئة بالثغرات، والبالغ طولها ١٥٠٠ كيلومتر.

(الحياة، ٢٠٠٤/٤/٣)

- وصل إلى العراق أمس وفد من وزارة الخارجية الإيرانية للمساهمة في جهود تسوية الأزمة بين التحالف وأنصار رجل الدين مقتدى الصدر.

وكانت طهران أعلنت أنها تلقت طلباً رسمياً أميركياً للتوسط في الأزمة الحالية في العراق. وحذر وزير الخارجية كمال خرازي الإدارة الأميركية من أن مهاجمة مدينة النجف ستجعل واشنطن في مواجهة مع العالم الإسلامي وستترتب على ذلك «نتائج كارثية».

(الحياة، ٢٠٠٤/٤/١٥)

- ذكرت وكالة الأنباء الإيرانية أمس أن وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي رفض فكرة القيام بوساطة بين قوات الاحتلال والشعب العراقي.

وقال خرازي «كيف يمكننا القيام بوساطة بين قوات الاحتلال والشعب العراقي؟ رحيل قوات الاحتلال هو المطلب المشروع للعراقيين ومن الأفضل لهذه القوات أن تغادر العراق وتسلم السلطة إلى العراقيين في أسرع وقت ممكن. وأضاف أن «الجمهورية الإسلامية لا يمكنها أن تقف لامبالية أمام الأحداث وغياب الأمن وقتل العراقيين». وذكر أن «الهدف من البعثة التي أرسلت إلى العراق هو إجراء مشاورات مع مجلس الحكم الانتقالي والمسؤولين السياسين ورجال الدين العراقيين وتوجيه تحذير إلى قوات الاحتلال».

وقد توجه الوفد الإيراني إلى النجف أمس. وقال أحد أعضاء «الوفد نتوجه إلى النجف لزيارة العتبات المقدسة وسنقرر هناك الشخصيات الدينية التي سنقابلها وليست لدينا أي نية على الإطلاق للالتقاء بمقتدى الصدر وليس لدينا أي تكليف للاتصال به».

ورداً على سؤال حول التصريحات التي أدلى بها رئيس أركان الجيوش الأميركية الجنرال مايرز حول دور إيران في العراق اعتبر عضو الوفد الإيراني أن «الدول المجاورة تتأثر بالوضع الأمني في هذا البلد... وإذا كان يتم

الإعداد لشيء في هذا البلد فإن الأمر يقلقنا».

وفي واشنطن، قال المتحدث باسم وزارة الخارجية الأميركية إن الوزارة ستنظر بتقدير لو استخدم الوفد الإيراني في العراق نفوذه لتعزيز سلطة مجلس الحكم الانتقالي في العراق، لكنها لا تعتبر أن هذا الوفد يلعب دوراً كبيراً في مدينة النجف حيث يلجأ مقتدى الصدر.

(الأنوار، ٢٠٠٤/٤/١٧)

● إيران ـ الجزائر

ـ بدأ وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي أمس زيارة للجزائر آتياً من المغرب. وكان في استقباله في مطار الجزائر نظيره الجزائري عبد العزيز بلخادم. ويحمل الوزير الإيراني رسالة من الرئيس محمد خاتمي إلى نظيره الجزائري عبد العزيز بوتفليقة.

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٣)

● إيران ـ سلطنة عُمان

ـ أفادت مصادر عُمانية مطلعة أن الرئيس الإيراني محمد خاتمي سيزور مسقط أواخر أيار/مايو الجاري في زيارة تعكس عمق العلاقات العُمانية ـ الإيرانية.

وأوضحت المصادر نفسها أن وفداً رفيع المستوى سيرافق خاتمي خلال زيارته الأولى لعُمان، حيث سيتم توقيع عدد من الاتفاقات الثنائية «التي ستعزز تطور العلاقات في كل المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية».

وكانت اللجنة السياسية المشتركة بين البلدين عقدت الأسبوع الماضي سلسلة من الاجتماعات وخرجت برؤية موحدة تجاه عدد كبير من القضايا التي تهم الجانبين».

ونفى مسؤول عُماني رفيع المستوى أن يكون التقارب بين عُمان وإيران على حساب مصالح دول أخرى في المنطقة، مؤكداً أن العلاقات بين البلدين ظلت متميزة على مدى الحقب التاريخية، وأن أي تقارب سيصب في مصلحة دول المنطقة، وخصوصاً دول مجلس التعاون الخليجي. وقال إن زيارة خاتمي رصيد يضاف إلى العلاقات داخل البيت الخليجي الواحد ويدعم جهود الاستقرار في المنطقة.

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/٤)

● إيران ـ فلسطين

ـ تظاهر آلاف العمال في طهران أمس لمناسبة عيد العمال، واحتجوا على السياسات العمالية وسياسات الحكومة الخاصة بالشرق الأوسط. وطالب العمال الذين احتشدوا في ساحة بهارستان في طهران بالتركيز على المشكلات الداخلية في البلاد وتقليل الاهتمام بالقضية الفلسطينية.

وتعرضت الحكومة الإيرانية التي تضع تطورات الشرق الأوسط على رأس أولوياتها السياسية إلى انتقادات من جانب طلاب وعمال بدعوى توجيهها كثيراً من الاهتمام للوضع السياسي في الأراضي الفلسطينية بدلاً من معالجة العديد من المشكلات الداخلية التي تعاني منها البلاد.

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١)

● إيران ـ السعودية

ـ دانت ايران أمس الاعتداء الإرهابي بالسيارة المفخخة الذي استهدف في ٢١ نيسان الجاري مقر إدارة المرور في الرياض وأدى إلى مقتل خمسة أشخاص وجرح أكثر من ١٢٠ إخرين.

وقال المتحدث باسم وزارة الخارجية

الإيرانية حميد رضا آصفي إن «اللجوء إلى العنف الذي يضع حياة الأبرياء في خطر غير مقبول». وقدم تعازيه إلى الحكومة السعودية وعائلات الضحايا.

(الحياة، ٢٠٠٤/٤/٢٤)

● إيران - سوريا

- أعرب الرئيس السوري بشار الأسد عن ارتياحه لما وصلت إليه العلاقات السورية الإيرانية من تطور، مؤكداً ضرورة دفعها إلى الأمام وتعزيزها في كل المجالات لما فيه مصلحة الشعبين السوري والإيراني.

وذكر بيان المكتب الصحافي في الرئاسة السورية أن الرئيس الأسد تحدث لدى استقباله نائب الرئيس الإيراني محمد رضا عارف والوفد المرافق له أمس عن ضرورة دعم اللجنة العليا المشتركة بين البلدين وتفعيل أدائها وتعزيز دورها في تدعيم العلاقات بين البلدين الصديقين.

وكان رئيس الوزراء السوري محمد ناجي العطري قد أكد في مستهل اجتماع اللجنة حرص سورية على تعميق التنسيق مع إيران بما يدعم مواقف البلدين إزاء القضايا الراهنة التي ترمي بظلالها على أمن واستقرار دول المنطقة وشعوبها، مؤكداً حرص البلدين على تسوية الخلافات الدولية ومعالجة مشكلات المنطقة بالسبل السلمية لإدراكهما المشترك أهمية الحوار في تحقيق الأمن والاستقرار والسلام العادل والشامل ودعم مسيرة البناء وعملية التنمية فيها.

وأكد العطري أن سورية وإيران معنيتان بما يجري على الساحة الدولية والإقليمية، وأنه انطلاقاً من ذلك كان حرص سورية والتزامها مسيرة السلام العادل والشامل ودعوتها المجتمع الدولي إلى تحمل مسؤولياته لاستئناف مباحثات السلام التي عطلتها «إسرائيل»، وذلك من النقطة التي توقفت عندها، ووفقاً لمرجعية مؤتمر مدريد وقرارات مجلس الأمن الدولي ٢٤٢ و٣٣٨ و٤٢٥ وانسحاب اسرائيل من جميع الأراضي العربية المحتلة حتى خط ١٩٦٧/٦/٤ وتمكين شعب فلسطين من استعادة حقوقه وإقامة دولته المستقلة.

من جانبه أشار عارف إلى مواقف البلدين تجاه ما يجري في المنطقة والتهديدات الموجهة ضدهما وتطابق وجهات نظرهما إزاء ما يجري في فلسطين والعراق، ودعا إلى وحدة العراق وإعادة السيادة إليه، وانسحاب إسرائيل إلى خط ١٩٦٧ وضمان حقوق شعب فلسطين، وأبدى استعداد ايران لتقديم مساعدة تقنية لسوريا.

(الشرق الأوسط، ٢٠٠٤/٢/١٨)

- أكد الرئيس السوري بشار الأسد استعداد بلاده ل «تعزيز التعاون الدفاعي والعسكري والأمني» مع إيران، فيما اعتبر وزير الدفاع الإيراني علي شمخاني أن سوريا «جزء من الأمن القومي والعمق الاستراتيجي» لإيران «الملتزمة الدفاع» عن سوريا ولبنان.

وجاء ذلك خلال محادثات شمخاني (أمس) مع الرئيس السوري في دمشق قبل مغادرته (اليوم) إلى بيروت. وأفاد بيان سوري أن اللقاء جرى في حضور وزير الدفاع السوري العماد أول مصطفى طلاس وتناول «الأوضاع الإقليمية والدولية والتطورات في كل من العراق والأراضي الفلسطينية المحتلة، والعلاقات بين البلدين الصديقين ومجالات التعاون بين الجيش العربي السوري والجيش الإيراني».

من ناحيتها نقلت وكالة الأنباء الإيرانية (أرنا) عن الأسد قوله خلال محادثاته مع شمخاني «على طهران ودمشق أن تعملا، فضلاً عن تعزيز التعاون بينهما، على التصدي للتهديدات التي تمارسها الدول الكبرى ضدهما». وأضافت أن الرئيس السوري «أعلن استعداد بلاده لتعزيز التعاون الدفاعي والعسكري والأمني» مع إيران.

(الحياة، ٢٧/٢/٢٠٠٤)

● إيران ـ الكويت

ـ استدعت وزارة الخارجية الإيرانية السكرتير الأول في السفارة الكويتية في طهران، بعدما اتهمت الكويت إيران بتنظيم لقاءات مع شيعة كويتيين، واستدعت القائم بالأعمال الإيراني.

وفي موقف لافت اعتبر وزير الخارجية الكويتي الشيخ محمد صباح السالم الصباح أن «إيران تشكل خطراً استراتيجياً بعيد المدى على دول الخليج، في ضوء تطويرها أسلحة دمار شامل، وهذه مسألة خطيرة». ورأى أن «بناء القدرات العسكرية الذاتية أساسي لدول الخليج الآن»، مشيراً إلى «انحسار التهديد العسكري المباشر بعد غياب صدام حسين. لكن الغابة ما زالت مليئة بالأفاعي السامة، أي الإرهاب».

مواقف الشيخ الصباح جاءت في تصريح أدلى به بعد لقائه نظيره اللبناني جان عبيد في بيروت أمس. ورداً على أسئلة تتناول العلاقات الكويتية ـ الإيرانية، قال: «لدينا حوار سياسي مع إيران، لكن سفارتها في الكويت تجاوزت الحدود الممنوحة لها بموجب اتفاقية فيينا التي تحكم العمل الدبلوماسي. وعقد اجتماع الفئات كويتية في السفارة، وقلنا للسفير الإيراني ان ما يحصل تجاوز للحدود. وكان رده أن ما يفعله هو لتصحيح الأوضاع بين الفئات الكويتية. فأجبناه أن ذلك يتنافى مع المهمة الدبلوماسية، ونعتبره بمثابة إنذار، ولكن ليس هناك توتر في العلاقات» بين البلدين. وأضاف أن «لا مشكلة بالنسبة إلى الكويتيين حين يتظاهرون تضامناً مع الفلوجة أو مع الفلسطينيين أو العراقيين، لكن تدخل قوة خارجية في شؤوننا شيء آخر نعتبره زلة»، وزاد: «نبهنا الجانب الإيراني، وهو تفهم ووصلته الرسالة».

وفي الكويت أفاد مصدر مطلع أن استدعاء الخارجية الإيرانية السكرتير الأول في السفارة الكويتية بطهران نواف العنزي، لم يتضمن ردوداً إيرانية نهائية على الاحتجاج الكويتي على تصرفات سفارة ايران، ولكن يتوقع «أن يأتي الرد قريباً». واستبعد المصدر أن يؤدي الموضوع إلى تأزيم علاقات البلدين «لأن كلتا الحكومتين حريصة على استمرار العلاقات الحسنة». وكان العنزي اكتفى بعد لقائه مدير مكتب دول الخليج في الخارجية الإيرانية مرتضى رحيمي بالقول أن الاجتماع «ركز على سبل تعزيز العلاقات الثنائية».

(الحياة، ١٣/٥/٢٠٠٤)

ـ أعلن رئيس مجلس الشورى الإيراني مهدي كروبي أن ما وصفه ب «الأحداث العابرة» لن يؤثر في علاقات بلاده «المتينة والعميقة» مع دولة الكويت. وحذر من وجود قوى وجهات أمنية غير مرتاحة إلى التقارب بين البلدين

وتريد افتعال الأزمات بينهما». ونقلت وكالة الأنباء الكويتية (كونا) عنه أمس قوله «تحصل أحداث في بعض الأحيان، لكنها بلا شك أحداث عابرة ولا تؤثر في العلاقات المتينة والعميقة جداً بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية ودولة الكويت». وأضاف في تصريحه الذي جاء خلال زيارته للأردن: «نحن متفائلون جداً، لا سيما تجاه تعزيز العلاقات والتعاون الاقتصادي بين البلدين». وأشار إلى أن «الكويت دولة جارة وشقيقة تربطنا بها علاقات متينة تتطور وتزداد عمقاً يوماً بعد يوم». وشدد على حرص بلاده على الحفاظ على نقاء روابطها مع الكويت، بعيداً عن أي تعكير أو تعرضها لأي سلبيات، منبهاً إلى أنه «عندما يعبر عن هذا الموقف تجاه دولة الكويت، فإنه لا يعبر عن رأي شخصي، وإنما عن السياسة التي يتبعها جميع المسؤولين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، مشيراً إلى كثرة وكثافة الزيارات المتبادلة على مستوى القيادة وكبار المسؤولين في البلدين خلال السنوات الأخيرة لتحقيق هذه الغاية.

وأعرب عن أمله في زيادة عرى التواصل والترابط الإيراني - الكويتي مستقبلاً استناداً إلى «إيماننا بوجود قواسم ثقافية ودينية مشتركة كثيرة وعميقة تجمع بيننا»، وأشار إلى «وجود اتفاقات اقتصادية جيدة بين البلدين» مضيفاً: «أننا نتابع تنفيذها وتفعيلها». وشدد على أن الأهم من هذا كله «الإرادة المتوافرة بالفعل لدى الطرفين لتطوير علاقاتهما وتوثيق التفاهم الجاد القائم بينهما».

ورأى كروبي أن هناك «قوى وجهات غير مرتاحة ولا راضية عن التقارب الذي حصل بين البلدين» مضيفاً أنها «تريد افتعال المشكلات والمؤامرات والأزمات بيننا لأنها لا تحب زيادة التقارب بين الدولتين». وامتنع رداً على سؤال لوكالة الأنباء الكويتية عن تحديد القوى والجهات التي يعنيها، مكتفياً بالقول «في الواقع هذه مسألة أردت أن أنبه الجميع إليها وأذكرهم بها عبر التنويه أو التلميح ولا أريد أن أدخل في تفاصيلها».

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٥)

● إيران - لبنان

- أكد وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي أن الديبلوماسيين الإيرانيين الأربعة الذين اختطفوا في لبنان على حاجز لـ «القوات اللبنانية» عام ١٩٨٢ نقلوا بعد ذلك في باخرة إلى إسرائيل، نافياً أن يكون الطيار الإسرائيلي رون آراد المفقود منذ عام ١٩٨٦ في إيران.

وقام خرازي يرافقه عدد من أهالي الديبلوماسيين الإيرانيين المخطوفين، بزيارة إلى بيروت أمس تستمر إلى اليوم، تتصل بالمرحلة الثانية من عملية تبادل الأسرى بين «حزب الله» وإسرائيل، والتي أعلن الوسيط الألماني آرنست اورلاو أن المفاوضات في شأنها تشمل هؤلاء الديبلوماسيين. ودعا خرازي الذي اجتمع مع رئيس الجمهورية اميل لحود، ورئيس المجلس النيابي نبيه بري، ووزير الخارجية جان عبيد، إلى استكمال التحقيق في مصير الديبلوماسيين الأربعة. وأكد له لحود أن تحقيقاً أجري في السابق ويمكن أن يتم تكرار استقصاء المعلومات عن مصيرهم من الأشخاص الذين كانوا مسؤولين في حينها...

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٦)

- أعلن وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي أن سفارة بلاده في بيروت ستخصص مكافأة مالية لمن يدلي من اللبنانيين بمعلومات تتعلق بالديبلوماسيين الإيرانيين الأربعة الذين

اختطفوا عام ١٩٨٢ في شمال لبنان. وطمأن «الذين سيوافوننا بالمعلومات ألا يسودهم القلق في شأن ما سيقولونه».

وجاء إعلان خرازي في ختام محادثات أجراها في بيروت وشملت الأمين العام لـ «حزب الله» السيد حسن نصرالله ورئيس حزب الكتائب وزير التنمية الإدارية كريم بقرادوني.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٧)

- أعلن سفير إيران في لبنان مسعود الإدريسي «أن مسيرة العلاقات بين إيران ولبنان شهدت تطوراً متميزاً في عهد رئيس الجمهورية العماد اميل لحود، وهي تسير نحو الأفضل في المجالات كافة وعلى مختلف الصعد، لافتاً إلى أن بلاده والتزاماً بنهج الإمام الخميني والسيد خامنئي وبتوجيهات الرئيس محمد خاتمي ستبقى إلى جانب لبنان وشعبه لاستكمال سيادته كاملة على الأراضي اللبنانية وإلى جانبه أيضاً في مسيرة الإعمار والبناء.

كلام السفير الإيراني جاء خلال رعايته الاحتفال الذي أقامته جمعية الهلال الأحمر الإيراني وإدارة مستشفى الشيخ راغب حرب في تول احتفاء بالذكرى الخامسة والعشرين لانتصار الثورة الإسلامية في إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٩)

- وصل وزير الدفاع الإيراني علي شمخاني إلى لبنان لإجراء محادثات مع المسؤولين اللبنانيين. وقال إن «هدف الزيارة تعزيز التعاون بين إيران ولبنان لمواجهة التهديدات التي تتعرض لها المنطقة تحت شعار تعميم الديموقراطية». وأكد أن «التهديدات الأميركية للمنطقة بحجة مكافحة الإرهاب هي بالفعل لمحاربة الإسلام». وأكد وزير الدفاع اللبناني محمود حمود الذي كان في استقبال نظيره الإيراني ضرورة التعاون بين البلدين.

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٢٨)

- والتقى شمخاني الرئيس اللبناني اميل لحود. وأشار إلى أن إيران تقف إلى جانب لبنان وتدعم مواقفه وخياراته وتواجه معه المؤامرات التي تستهدفه مع الدول العربية كافة». وأكد أن المحادثات التي أجرها مع نظيره اللبناني محمود حمود «أرست أسساً جديدة للتعاون الثنائي بين البلدين في المجال العسكري، واتفق على عدد من النقاط التي تحدد إطار هذا التعاون».

(الحياة، ٢٠٠٤/٢/٢٩)

إيران - المغرب

- دخلت إيران على خط مواجهة «الشرق الأوسط الكبير» الذي طرحته الولايات المتحدة. وجاء هذا التحرك من أقصى المغرب، وخلال محادثات وزير الخارجية الإيراني كمال خرازي مع كبار المسؤولين المغاربة، قبل أن ينتقل إلى الجزائر أمس.

وقال خرازي خلال محادثاته مع نظيره المغربي محمد بن عيسي «إن الاستعمار الجديد لن يكون له مكان في العالم، وإن ما يطرح في شأن الشرق الأوسط الكبير ينبغي النظر إليه في هذا الإطار».

وعن هذا الموقف أوضح الناطق باسم الخارجية الإيرانية حميد رضا آصفي «أن الإصلاحات في الدول العربية والإسلامية لا يمكن أن تنجح إذا جاءت مفروضة من الخارج، وأن هذه الدول في امكانها الإيفاء بمتطلبات شعوبها عبر التعاون في ما بينها وعبر وضع اصلاحات تنبع من المصلحة الوطنية». وأوضح أنه لا بد من تعميم الديموقراطية لكن ينبغي أن لا يتم استخدام الديموقراطية لممارسة القمع

ضد ... ب كما يحصل في العراق بواسطة قوات الا...

ونقل الجانب الإيراني عن بن عيسى قوله «إن لإيران دوراً محورياً في العراق كما هي الحال بالنسبة إلى أفغانستان، وأنه ينبغي قيام تعاون بين الدول الإسلامية أكثر من السابق».

إلى ذلك نفى خرازي قيام إيران بأي وساطة بين المغرب والجزائر في شأن مشكلة الصحراء الغربية. لكن مصدراً إيرانياً مطلعاً أوضح أن إيران مستعدة لبذل جهودها في هذا المجال، إذا أبدى الجانبان رغبة في ذلك.

وحمل خرازي دعوة إلى العاهل المغربي الملك محمد السادس من الرئيس الإيراني محمد خاتمي لزيارة إيران.

(الحياة، ٢٠٠٤/٥/١٣)

● إيران ـ مصر

ـ اتفق وزيرا الخارجية الإيراني كمال خرازي والمصري أحمد ماهر أمس في طهران على مواصلة الاتصالات بهدف استئناف تام للعلاقات الدبلوماسية المقطوعة منذ ١٩٧٩ بين البلدين.

ونقلت وكالة الأنباء الإيرانية عن مسؤولين بوزارة الخارجية الإيرانية أن خرازي وماهر اللذين التقيا على هامش المنتدى الاقتصادي لمجموعة الثماني الإسلامية «اتفقا على مواصلة الاتصالات وتبادل وجهات النظر بهدف استئناف تام للعلاقات بين طهران والقاهرة». وأضافت أن ماهر أعرب خلال محادثاته مع خرازي عن «الآمال والمخاوف المتبادلة». وقال إن «مصر تريد أن تتواصل الاتصالات وهي مستعدة لزيادتها».

واعتبر الوزيران الوضع «خطيراً» في العراق. ودعا خرازي مجدداً إلى إحلال الديموقراطية في هذا البلد المجاور لإيران. وأفادت الوكالة أن المسؤولين شددا كذلك على ضرورة استعادة الفلسطينيين حقوقهم.

وقال خرازي أن «النظام الصهيوني لا يؤمن بالسلام»، داعياً دول المنطقة إلى التيقظ «حيال مؤامرات هذا النظام وخداعه».

ورأت الوكالة الإيرانية أن حضور ماهر منتدى مجموعة الثماني قد يساعد على تحديد كيفية «إعادة بناء» العلاقات. وافتتح المنتدى أول من أمس على مستوى وزراء الخارجية. على أن تعقد قمة رؤساء الدول والحكومات غداً وبعد غد.

إلى ذلك، أكدت مصادر دبلوماسية مصرية رفيعة المستوى أن القاهرة لم تتراجع عن توجهها الذي يهدف إلى تحسين علاقاتها مع طهران وصولاً إلى تطبيع كامل للعلاقات. ولكن المصادر ذاتها استبعدت أن يتم ذلك في وقت قريب، مشيرة إلى قضايا وموضوعات «ما زالت عالقة وتخضع لحوار صادق وجيد بين الجانبين».

وذكرت أن من بين هذه الموضوعات ما يتعلق بحسم موضوع قاتل الرئيس الراحل أنور السادات، مشيرة إلى أن صورة خالد الإسلامبولي لم يتم إزالتها بعد، رغم تغيير اسم الشارع الذي كان يحمل اسمه إلى شارع الانتفاضة، علاوة على سعي بعض الجهات مثل حزب الله الإيراني إلى تخليد اسم الإسلامبولي بمدينة أخرى سواء بإطلاق اسمه على أحد شوارعها أو تثبيت صورة له بأحد ميادينها.

(الشرق الأوسط، ٢٠٠٤/٢/١٨)

فصلنامه

ایران وعرب

شماره نهم . سال سوم . تابستان ۲۰۰٤

- **فصلنامه ایران وعرب** پذیرای مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه های مسائل مربوط به این حوزه می باشد.

فصلية

إيران والعرب

هيئت مشاوران علمی

مراكز مشاور



شماره نهم - سال سوم - تابستان ۲۰۰٤

دیدگاه

مطالعات

معرفی ونقد کتاب

رویدادها

برنامه هسته ای ایران در خدمت روند مسالمت آمیز متوازن در خاورمیانه

سید حسین موسوی تاکید دارد که پرونده هسته ای ایران ومسائل مربوط به آن در معرض توجه واهتمام گسترده رسانه های دیداری وشنیداری ونوشتاری جهان عرب واسلام قرار دارد که علت أصلی چنین توجهی، دیدگاه مثبت جهان عرب به موضوع هسته ای ای ایران در مرحله کنونی می باشد زیرا این موضوع انگیزه مهمی است که امت اسلامی را قادر میسازد تا به وضعیت نرمال وطبیعی خود بازگردد وامید وار به وجود یك قدرت منطقه ای اسلامی شود که در آرما نها ومسائل أساسی، درکنار اعراب بایستد. از سوی دیگر سیاست گذاران اسرائیلی بخوبی واقفند که موضوع هسته ای ایران، بیانگر بروز تحولی بنیادین در ساختار استراتژیك منطقه خاورمیانه می باشد بطور یکه موازنه قوا در این منطقه در شرف تغییر قرار خواهد گرفت زیرا بنظر آنها توان هسته ای صلح آمیز ایران در سطح استراتژیك، امنیت اسرائیلی را تهدید می کند. بهمین دلیل است که لزوم کنار گذارده شدن توانمندیهای هسته ای از سوی جمهوری اسلامی ایران بوسیله بوقهای صهیونستی وامبریالستي مورد تاکید قرار گرفته است. در این راستا وبرای رفع این معضل است که استراتژیستهای اسرائیلی در پیش گرفتن سیاست باز دارنده جدیدی را توصیة کرده اند که مبتنی بر چهار رکن دفاعی است. رکن اول، دفاع منفی است که شامل دستگاهای دفاع شخصی علیه مواد شیمیائی وبیولوژیك و...... میشود. رکن بعدی، دفاع کار آمد است که مشتمل برموشکهای آرو میباشد. رکن سوم دفاع مبتنی بر عکس العمل است که موضوع ساقط کردن موشکهای دور برد را در بر می گیرد وسرانجام رکن چهارم قرار دارد که دفاع پیشگیرانه می باشد که با اهداف استراتژیك ومسافتهای طولانی سروکار دارد. این رکن مهمترین بخش نظریه دفاعی وباز دارند جدید اسرائیل بشمار می آید. موسوی در پایان نوشتار خود تاکید می کند جابنداری کشورهای عربي واسلامی وجنبش غیر متعهدهااز حق ایران در استفاده و بکار گیری صلح آمیز انرژی هسته ای ناشی از درك این موضوع مهم می باشد که برنامه هسته ای ایران در نهایت امر، در راستای خدمت به روند صلح خاورمیانه قرار دارد اما نه به شیوه ای که مورد پسند اسرائیل باشد.

سید حسین موسوی

خضرعباس عطوی*

رژیم سیاسی در عراق:
پژوهشی در تاثیر محیط بین المللی

نویسنده در این مقاله میکوشدکه به این پرسش اصلی پاسخ دهد: آیا عراقیها صاحب تصمیم گیری مستقل در مورد سرنوشت خود هستند وآیا آینده ای خواهند داشت یا اینکه امریکا عنصر تعیین کننده سرنوشت عراق ونقش آینده آن درخاورمیانه خواهد بود؟

عطوی در پاسخ به این سئوال توضیح می دهد نتایج جنگ دوم خلیج (۱۹۹۱) وجنگ ۲۰۰۳ از مرز تلاش برای محدود کردن توان نظام عراق فراتررفت بطور یکه توان این کشور را در دفاع از خود بشکل شبه کامل از میان برد. لذا عراق دیگر از امکانات لازم برای بازگشت مناسب وکار آمد به عرصه سیاسی ومحیط ژئوپلیتیك منطقه ای برخوردارنیست و رویکرد ایدئولوژیك لازم را نیز ندارد واز توان اقتصادی مورد نیاز برای ابقای نقش مسئولانه در سطح عربی ومنطقه ای عاجز است. بنا بر این می توان گفت اکثر گزینه های عراق در آینده، در عرصه داخلی محصور خواهد شد.

نویسنده در ارتباط با نقشه های امریکا برای آینده عراق تاکید دارد در حد فاصل جغرافیای استراتژیك قوای هم پیمان غرب در منطقه یعنی ترکیه وکشورهای حاشیه خلیج فارس قرار دارد که دربرابر هرگونه حرکت پیش بيني شد ویا غیر مترقبه وایران در سطح منطقه عربی علیه منافع غرب بویژه امریکا نیز صف آرائی کرده اند. عطوی می افزایدکه جایگاه حیاتی عراق در اندیشه استراتژیك امریکا بعنوان یكي از خطوط مقوم دفاع در برابر دشمنان امریکا تعیین شده است.

* مدیر پژوهشهای سیاست بین المللی، مرکز مطالعات حقوقی وبین المللی - دانشگاه بین النهرین - عراق.

شفيق مصري*

تنگنای سازمان ملل متحد در خاورمیانه

شفیق مصري در نوشتار خود، ابعاد متعدد تنگنائي که در حال حاضر سازمان ملل متحد در «خاورمیانه بزرگ» در آن گرفتار آمده را برمی شمارد. از جمله این ابعاد، بحرانهای موجود در خاورمیانه میباشد که در ارتباط با توانائی شورای امنیت در مشخص کردن این بحرانها ومعین کردن نحوه معالجه آنها ونقش شورای امنیت در این معالجه بحرانها قرار دارند. نویسنده بحرانهایی را که سازمان ملل در خاورمیانه با آن مواجه است در شکل زیر دسته بندی کرده است:

- اشغالگری امریکا در افغانستان وعراق.

- سر درگمی سازمان ملل در ارتباط با برنامه هسته ای ایران وبکارگیری انرژی اتمی برای اهداف صلح آمیز وفشارهای امریکا واسراییل در مورد ضرورت اجرای اقدامات در حق ایران وتعارض این موضعگیری با سیاست فرانسه، آلمان وانگلستان در مورد ضرورت ادامه مذاکره با ایران.

- تنگنای سازمان ملل در سودان ومشخصاً در ارتباط با موضوع انسانی دارفور.

- تنگنای سازمان ملل در ارتباط با منازعه فلسطینی اسرائیلی.

- تنگنای سازمان ملل در ارتباط با دخالت سوریه در لبنان.

بنظر نویسنده تنگناها ومسائلی که سازمان ملل بعد از پایان دوران جنگ سرد با آنها روبرو شده همچنان ادامه دارد زیرا بیانگر شرایط جدیدی است که روابط بین المللی در جهان یك قطبی برهبری ۸ کشور صنعتی جهان در بعد اقتصادی وناتو در بعد دفاعی وارد آن شده است. مشکلی که سازمان ملل در حال حاضر با آن درگیر است از تعارض میان ضرورتهای مربوط بر صلح جهان از یك سو وضرورتهای ناشی از منافع حیاتی این گروههای تصمیم گیرنده جهانی از سوی دیگر بوجود آمده است.

* استاد حقوق بین الملل در دانشگاه امریکایی بیروت ودانشگاه لبنان.

منصور المعدّل*

فرهنگ اسلامی وسیاسی:
بررسی وارزیابی

نویسنده در این نوشتار مباحثات نظری وتاریخی در بخشهای مربوط به، مطالعات اسلامی در آمریکا را مطرح میسازد کا دست اندرکار همان مسائلی هستند که جامعه شناسان را بخود مشغول کرده است. این مسائل عبارتند از جایگاه تحلیل عقلانی در تفسیر قرآن کریم، مفهوم حاکمیت در اسلام، ماهیت دولت وقانون در کشورهای اسلامی، وضعیت زنان، جنگ وصلح در این کشورها. بنظر المعدل پیشترفهای نظری می تواند در تفسیر وضعیت جوامع اسلامی نقش داشته باشد و پژوهشهای تجربی نیز می تواند میزان درستی وصحت وسقم برداشتها نظری را نشان دهد. از دید المعدل تحلیل اجتماعی جدی در مورد مطالعات اسلام شناسانه در غرب ظر ف چند دهه اخیر فاقد پژوهشهای روشنگرانه در مورد دین بوده است. بعنوان مثال رابطه فرهنگ اسلامی با سیاست وپیوندهای اسلام با استبداد شرقی وچگونگی روابط اسلام با دموکراسی ولیبرالیسم مسائلی هستند که هنوز پا سخ مناسب وکافی ومستوفائی نداشته اند. نوشتار نویسنده شامل محورهای زیر می باشد:

۱ـ اسلام ومدرنیسم سیاسی.

۲ـ ویژگی سیاست اسلامی، بررسی رابطه میان اسلام واصول گرائی اسلامی.

* استاد بخش جامعة شناسی وانسان شناسی وجرم شناسی در دانشگاه میشیگان ـ امریکا.

سامر القضاه*

مبانی قانون اساسی ایران ومنابع آن

نویسنده با استناد به بندهای قانون اساسی ایران روشن میسازد که قوانین جاری در جمهوری اسلامی ایران در تطابق با موازین شرعی اسلامی بر اساس مذهب شیعی جعفری قرار دارد ودیگر مذاهب اسلامی نیز در ایران از آزادی برای ادای شعائر مذهبی خویش بر خوردارند واین آزادی شامل حوزه آموزش وپرورش ومسائل مربوط به اسناد وسجلات (ازدواج، طلاق، ارث، وصیت) می گردد. وی در توضیح اینکه مذهب شیعه اثنی عشری منبع اصلی قانون اساسی ایران می باشد، تاکید می کند که بموجب ماده ۱٦۷ قانون اساسی، قاضی میبایست داوری در هرگونه اختلاف را با توجه به قوانین مدون استنتاج واستنباط کند و در صورتیکه نتوانست بر این مبنی حکم را صادر نماید، باید بر منابع شرعی وفتاوای موجود استناد نماید. منبع معتبر در قانون اساسی، کتاب (قرآن کریم) سنت (گفتار واعمال معصومان) عقل واجتماع هستند.

* دانشجوی دوره دکترا رشته قانون جزائی وجرم شناسی ومجازات ـ دانشگاه تربیت مدرس ـ تهران.

محمد أحمد زغلول*

تاثیر ادبیات عرب در اشعار مسعود سعد لاهوری شاعر فارسی زبان

نگارنده در نوشتار خود در صدد بیان میزان تاثیر گذاری ادبیات عرب در اشعار مسعود سعد لاهوری است ودر این راستا روشن میسازد که ادبیات عرب در ساختار قصائد این شاعر وتصویر پر دازیهای شعری وی چقدر کارساز بوده است، بطور یکه سعد لاهوری دربعضی از قصائد خویش در مدح وستایش، ساختار سنتی وکلاسیك قصیده عربی را تقلید کرده است که البته تفاوتهای مربوط به زمان ومکان در این الگو برداری ها لحاظ شده اند. این در حالیست که درون مایه ومضمون پردازی سعد لاهوری در مقایسه با شعرای هم عصر خود، تاثیر کمتری از شعر عربی پذیرفته است. گفتنی است که سعد لاهوری از دانش گسترده و فراخوری در ارتباط با ادبیات عرب برخوردار بوده و بزبان عربی شعر می سروده است تا جائیکه توان خلق وابداع را در این زبان دارا بوده است، بنا بر این بسیار طبیعي است که مهارت وتاثیر پذیری از زبان وشعر عربی در اشعار فارسی وی نیز تجلی یابد. بعنوان مثال سعد لاهوری اشعاری در مقایسه میان شمشیر وقلم به تقلید وپیروی از سنت شاعران عرب سروده است ومشخصاً از ابو فراس الحمدانی متاثر بوده است زیرا همانند وی تجربه بزندان افتادن را از سرگذارنده بود.

* استادیار ورئیس بخش زبان وادبیات فارسی - دنشگاه یرموك - اردن.

دكتر حسين رزمجو*

تصوّف وعرفان ازديدگاه مولانا جلال الدين

تصوّف به معناى پوشيدن لباس پشمى وسلوك در راه خداوند وتهذيب از وسوسه هاى نفس وپنداشتن اشياء عالم به عنوان مظاهر خداونداست. نيكلسون در حدود ۸۷ تعريف از مفهوم تصوف را از خلال متون علمى وأدبى واسلامى گرد آورى كرده است.

آنچنان كه در تصوّف اسلامى رايج است، تصوف دوگونه مى باشد: يكى تصوّف مبتنى برتوبه وزهد وديگرى تصوّف مبتنى بر عشق الهى كه در آنجاسخن از عشق واخلاص وحال صوفى باخداونداست. جلال الدين رومى ازپيروان اين نوع از تصوّف است.

أما تقسيم بندى ديگر تصوف، تصوف مثبت ومنفى است كه در همه كتب أهل تصوف به آن اشاره شده؛ تصوف منفى، تصوفى افراطى وتفريطى در زهداست ومولانا در مثنوى اين نوع از تصوف را نكوهش كرده است.

أما مولوى انسان كامل را رمز صفات الهى ومجلاى صفات خد اوندى مى داند؛ اين انسان بهره مند از قلبى است كه محل تجلى حق وأنوار الهى است. بدينسان او مظهر تمام اسماء ربوبى وصفات خداوند است ودر توصيف اين انسان مى گويد: اگر او را تا قيامت بستا يم از وصف او ناتوان هستم. مولوى واژه هاى متراد فى را كه براى كلمه انسان كامل برگرفته عبارت است از ولى، پير، شيخ، قطب، غوث، جليب روحانى، كامل، بالغ، مردحق وخضر وقت.

اونمونه اى از اين انسان را در شمس تبريزى مى بيندو ازاو تعبير به نور الهى مى كند.

(*) استاد ادبيات فارسى در دانشگاه فردوسى ـ مشهد، دبير كل پيشين كميته مللى يونسكو در ايران.

فيكتور الكك*

حافظ شیرازی: وحدان ملت ایران وشاعر جهان بزرگـ وکوچك

نویسنده از همان اولین سطرهای مقاله خود، چیره دستی ومهارت بیمانند خواجه شمس الدین محمد ملقب به حافظ در غزل سرایی را باز می نماید که در غزلیات خویش در دریای عمیق وبی انتهای روح بشری به غواصی مشغول شده وگوهرها واسرار گرانبهایی را در این گشت وگذار معنوی بدست آورده است. حافظ در اکثر اشعار خود با روی وریا وتظاهر وچاپلوسی ونفاق که آفت دائمی جوامع ونخبگان جامعه اسلامی وبلکه بشری است، به نبرد بی امان پرداخته ودرون وباطن منحرف کسانی را بر ملا ساخته که در پشت ظاهر با تقوای خود، در فریب خلق وکسب دنیا می کوشند. دکتر الكك در ارزیابی جایگاه حافظ در شعر وادبیات ایران بر این باور است که غزل ایراني بدست توانای حافظ به اوج کمال خود در ابعاد لفظی ومعنوی دست یافته ودر بیان عشق الهي وعشق مجازی آینه ای تمام نماگشته است بطوریکه مجاز وحقیقت در شعر آسمانی حافظ بیکدیگر وپیوند خورده ووحدت عالم وجود را تداعی می نمایند.

* استاد تمدن عربی واسلامی، رئیس مرکز زبان فارسی در دانشگاه لبنان، دبیر کل مجمع فرهنگی عرب.

انطوان مسرة*

مديريت تنوع در خاور عربی وروسیه:
پرسشهایی متدیك در مورد مردم سالاری وكار آیی آن

بنظر نویسنده تجربه اتحاد جماهیر شوروی سابق وروسیه امروز وهمچنین كشورهای مشرق عربی (لبنان، سوریه، فلسطین، مصر واردن) در دوران عثمانیها وبعد از استقلال، پرسشهایی را در مورد نحوه مدیریت تنوع وگوناگونیها مطرح میسازد كه در ارتباط با ایدئولوژی سازنده قومی وراههای تعامل با وابستگیهای اساسی در جامعه (نژاد، عرق، زبان ودین...) ومسائل قانونی بمنظور تضمین مشاركت سیاسی قرار دارند.

وی تاكید میكند، مدیریت تنوع وگوناگو نیهای فرهنگی در ۳ مقوله گنجد:

-ایجاد تحولات وتغییرات جغرافیایی نظیر ضمیمه سازی، تجزیه...

-ایجاد تغییر در ساختار انسانی: نسل كشی، كوچاندن، پاكسازی نژادی، ادغام اجباري..

-تغییر در رژیم: در پیش گرفتن انواع فدرالیسم جغرافیائی یا شخصی، انتخاب نسبی، دولتهای ائتلافی، مشاركت از طریق سهمیة بندی متنوع. انطوان مسرة تاكید دارد كه سومین مقوله در اید ئولوژی سازنده قومی چندان پذیرفتنی نیست اما از نقطه نظر تاریخی وعملی وبا توجه به تجارب تاریخی بزرگ بویژه تجربه شوروی سابق وكشورهای مشرق عربی جنبه دموكراتیك بیشتری داشته وبا هزینه كمتر، كارآمدی زیادتری را در دراز مدت از خود نشان داده است. نویسنده در پایان ٤ شرط اساسی را در امر مدیریت تنوع فرهنگی در راستای مردم سالاری وكار آمدی آن ذكر می كنند كه عبارتند از:

-برخورد باز.

-برابری

-مرز برسمیت شناختن تفاوتها.

-استراتژی عرصه عمومی مشترك وبیطرف.

---

* استاد دانشگاه لبنان، هماهنگ كننده پژوهشها در سازمان صلح داخلی لبنان، رئیس انجمن علوم سیاسی لبنان



Contents

Opinion

Articles

Book Review

Chronology of Events

Summary (in Persian)



Iranian-Arab Affairs Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

Address

Beirut office
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Àaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
e mail: fasleyat@middleeast-iran.com

Tehran office
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:8969565
Tel: (009821) 8961770/8966722/8964282
e mail: merc@irost.com

Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

9

Issue 9 - Year 3 - Summer 2004

Iran's Nuclear Program and the Balanced Peace

The Future of the Political System in Iraq

The UN Impasse in the Middle East

The Islamic Culture and Politics

The Basis and Sources of Iranian Law

The Management of Diversity in the Arab East





Design: M.Momayez